مصنّفہ

امام العلوم العقلیہ العلّامہ مولانا محبّ اللہ البہاری رحمۃ اللہ علیہ

شرح

شیخ الحدیث علامہ غلام رسول رضوی
جامعہ سراجیہ رسولیہ رضویہ۔ اعظم آباد۔ فیصل آباد

ناشر

صاحبزادہ محمد حبیب الرحمٰن جامعہ سراجیہ رسولیہ رضویہ فیصل آباد۔

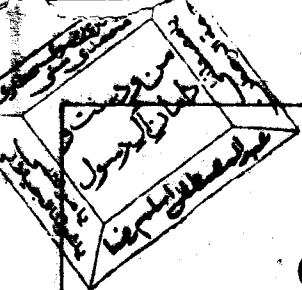
کتاب : شرح مسلم الثبوت (علامہ غلام رسول رضوی)

ناشر : صاحبزادہ محمد حبیب الرحمٰن
جامعہ سراجیہ رسولیہ رضویہ
اعظم آباد۔ فیصل آباد

تعداد :

کتابت : حکیم محمود الحسن محلہ اسلامپورہ
فاروق آباد شیخوپورہ

مطبع :

قیمت :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ نَزَّلَ الْاٰیَاتِ وَاَرْسَلَ الْبَیِّنَاتِ فَظَلَّمَ الَّذِیْنَ

وَطَبَّعَ الْیَقِیْنَ رَبَّنَا لَكَ الْحَقِیْقَةُ حَقًّا وَكُلُّ مَجَازٍ وَلَكَ الْاَمْرُ تَحْقِیْقًا

وَكُلُّ مَجَازٍ اَعِنَّةُ الْمَبَادِیْ (فی قلوب المؤمنین) بِیَدَیْكَ وَنَوَاصِی الْمَقَاصِدِ مَقْبُوْضَةٌ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یامن تقدس ذاتہ عن احاطۃ الافکار وتنزہ (بت) صفاتہ عن ادراک الابصار، نحمدک علی ماتواتر انعامک حمداً ازہرت فی حدائق القدس زہراتہ وانتشرت فی محافل المکلفین نفحاتہ فلا نحصی ثناء علیک کما انت اثنیت علی نفسک و نصلی علی نبیک رحمۃ للعالمین قائد غرّ المحجلین الذی ہو مخلوق و موجود و ادم بین الماء والطین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین یسبح للہ ما فی السمٰوٰت وما فی الارض الملک القدوس العزیز الحکیم ہو الذی بعث فی الامیین رسولاً منہم یتلو علیہم اٰیاتہ ویزکیہم ویعلمہم الکتاب والحکمۃ فیا یہا الذین اٰمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً۔ اللہم صل وسلم علی سید الانبیاء والمرسلین وآلہ اجمعین ۵ ؎۱ قولہ الحمد للہ لفظہ خبر کانہ سبحانہ وتعالیٰ مُخْبِرٌ ان المستحق للحمد ہو اللہ تعالیٰ ومعناہ الامر ای قولوا الحمد للہ فہو جملۃ خبریۃ لانہ اخبار بالحمد ویحتمل انشائیۃ لان المقام مقام انشاء الحمد بالجملۃ ہو قضیۃ وتقتضی (بتقدیر) موقوف علی تصدیق احریانہ فالحمد الثناء باللسان علی الجمیل علی قصد التعظیم واللام فیہ للجنس او الاستغراق ومالہما واحد اذ اختصاص الجنس یفید الاستغراق کما صرح بہ العلامۃ التفتازانی والمعتزلۃ معترفون بان اللہ ہو الخالق فہم لا ینکرون اختصاص المحامد کلہا بہ تعالیٰ وان اسندوا الافعال الی العباد فمن وہم من ظاہر عبارۃ الکشاف ان اللام فی الحمد لتعریف الجنس دون الاستغراق لذلک لیس علی ما ینبغی کما عرفت۔ واللہ اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجمیع المحامد وقیل ہو عربی غیر مشتق قیل مشتق قیل ہو لیس بعربی بل سریانی وقیل ہو الاسم الاعظم ۱۲ ؎۲ قولہ نزل الاٰیات ہی جمع آیۃ وہی فی الاصل العلامۃ فالمراد بہا العلامات الدالۃ علی وجودہ تعالیٰ وعلمہ وقدرتہ وہی المصنوعات ویقال لکل طائفۃ من کلمات القرآن المتمیزۃ عن غیرہا بفصل وہو المراد فاصلہا اویۃ وہی العلامۃ وفی ذکر الاٰیات بالتنزیل

^{من العالم}

اليك فانت[1] المستعان وعليك التكلان والصّلوٰة[2] والسّلام

اشعار بان نزول القرآن وقع نجما نجما وان قيل انزل بالتخفيف اى المنزل دفعة واحدة فله وجه ايضا لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا نجما نجما بحسب المصالح والحوائج ۳ه قوله البينات ثم نزل جمع بينة وهو ظهور والمراد بها المعجزات الظاهرة الدالة على نبوة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يراد بها الايات المحكمات الواضحات التى لاتقبل التاويل ويحتمل ان يراد بها الدلائل الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته فهو توضيح للايات ۱۲ ۴ه فطلع بالتشديد اى ملاء واكمل الدين بحقيقة الاسلام فالدين منصوب او بالتخفيف بمعنى ظهر فالدين مرفوع على الفاعلية ولكون اكمال الدين وطبع اليقين متفرعا على البينات الدالة على نبوة سيد الرسل الحاكم بحقيقة الاسلام اتى بالفاء ۱۲ ۵ه طبع هو ايضا مشددا ومخفف فعلى الاول معناه ملاء اليقين فى القلوب وعلى الثانى معناه ثبت اليقين فى قلوب المؤمنين فاليقين مرفوع على الفاعلية وان قرء بالتخفيف مجهولا فمعناه جعل اليقين فى قلوبهم محكما ۶ه قوله ربنا آه هذا التفات عن الغيب الى الحاضر وهو محمود فى فصاحة البيان وله نظائر فى القرآن الحميد ولما كان وجود الواجب الوجود بنفسه غير حاصل عن الغير وكل ما سواه من جملة الجائزات بسنخ ماهيتها وموجوديتها غير مستقلة الذات والوجود بل ذواتها كلها محتاجة فى الوجود الى ذات الواجب تعالى فوجودها غير ثابت فى الواقع الا به تعالى فقال لك الحقيقة وكل مجاز فالمجاز بفتح الميم ثم لما كان الله تعالى آمرا وحاكما على الاستقلال وكل ما كان غيره مامور بامره فقال لك الامر آه فالمجاز بضم الميم ۱۲ ۷ه قوله اعنة آه جمع عنان والمبادى جمع مبدء بمعنى الموقوف عليه فالاسباب اى بدايات الامور واسبابها بقدرتك فالاسباب والمبادى لا تاثير لها فى الاشياء كما هو مذهب اهل الحق ففيه رد على الفلاسفة وامثالهم

۱ه فانت آه لما كان الله هو الموجود حقيقة والآمر مستقلا وهو مرجع الامور بشراشرها والمتصرف فيها حقيقة كما قال فى القرآن وله الامر وهو الكافى فى مهمات الامور وكاشف غمائمها فاظهر العجز بالاستعانة به والتوكل عليه اذ التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير فالله هو المعتمد عليه ويتفرع له كل شئ فالتكلان اسم للمصدر كالسبحان اسم للتسبيح صرح به سيبويه اما التدبير والتصرف للارواح المقدسة فى العالم كما قال الله تعالى فالمدبرات امرا فباذنه تعالى فالاستعانة والتصرف للغير حقيقة منه تعالى فهو المستعان فى الامور كلها ۱۲ ۲ه قوله والصلوٰة آه اى الدعاء من المؤمنين والاستغفار من الملائكة والرحمة من الله تعالى لهذا اعتناء بشان النبى صلى الله عليه وسلم اذ الصلوٰة عليه صلى الله عليه وسلم

على سيدنا محمد المتمم للحكم بالطريق الامم والمبعوث

بجوامع الكلم الى افهام الامم وعلى آله واصحابه الذين

هم ادلة العقول سيما الاربعة الاصول اما بعد فيقول

الشكور الصبور محب الله بن عبد الشكور بلغه الله تعالى

الى ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال الى قلة الحال

ان السعادة باستكمال النفس والمادة وذالك بالتحقق

من اہم العبادات قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی صلوٰة صلت علیہ الملائکة ما صلی علی فلیقلل العبد من ذلک او یلیکثر ۱۲ ۱؎ قولہ للحکم جمع حکمة وھی علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة وھی منقسمة الی نظریة منحصرة فی ثلاثة اقسام وعملیة منحصرة ایضا فی ثلاثة اقسام ومآل النظریة الی الی الاعتقادیات والعملیة الی الاخلاق المرضیة والاعمال الصالحة ونبینا صلی اللہ علیہ وسلم اوتی انواع الحکم کلہا فہو متمم للحکم بالطریق الامم ای الوسط لا افراط فیہ ولا تفریط کما فی الادیان السابقة فشریعتہ صلی اللہ علیہ وسلم متوسطة بین الشرائع ۱۲ ۲؎ قولہ جوامع آہ ای الکلمات الجامعة فالاضافة اضافة الصفة الی الموصوف کاخلاق الثیاب قال الکرمانی ای لفظ قلیل یفید معنی کثیرا وھذا معنی البلاغة وجوامعہ التی جمعہا اللہ فیہ وکان کلامہ صلی اللہ علیہ وسلم کالقرآن فی کونہ جامعا فانہ خلقہ ۱۲ ۳؎ قولہ الی آہ الافہام بفتح الہمزة والامم جمع الامة قیل الافہام بکسر الہمزة والاول احسن قیل الامم جمع الامة بمعنی الشریعة والجمع باعتبار الحکم علی کل تقدیر معناہ واضح ۱۲ ۴؎ قولہ الشکور آہ ای الشاکر الصابر ای شاکر لنعمائہ التی افاض اللہ علیہ من العلم وصابر علی البوائق التی تصیب اہل المحبة ذکر الرعایة التجنیس والسجع والشکور الثانی من اسماء اللہ تعالی ۱۲ ۵؎ قولہ والمادة اعلم ان النفس یطلق علی اشیاء فانہ یطلق علی ذات الشئ وحقیقتہ فلا یختص بالاجسام بقولہ تعالی تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک فہذا معنی حقیقی وما عداہ مجاز ویطلق علی الروح لان نفس الحی بہ وعلی القلب لانہ محل الروح وعلی الدم لان قوامہا

① القاعدة كلية ينطبق على جميع جزئياتهم

والتخلق وهما بالتفقه في الدين والتبحر بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي انما يتاتي بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام الف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري الى تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق مآربه فلم يحتجب عني حقيقة ولم يخف على دقيقة ثم لامر ما اردت ان احرر فيه سفرا وافيا وكتابا كافيا يجمع

به على الماء لفرط حاجتها اليه و على الراي في قولهم فلان يوامر نفسه لانه ينبعث عنها والمراد بالنفس ههنا الروح والقرينة انه ذكر المادة بعده والمادة ما يتعلق به النفس وهو البدن والا فلا حاجة الى قوله والمادة

٢ قوله المبادي اعلم ان السعادة الابدية انما تحصل باستكمال الروح والبدن بالعلوم اليقينية من الكلام والفقه و ذلك الاستكمال بالعبور على اليقين والاعمال الصالحة الحاصلتين بالتفقه في الدين والتعمق في مواقف الحق واليقين والكلام والفقه يتوقفان على مباديهما فالتفقه يحصل بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام لان اجليته الغاية تدل على اجليته ما تتوقف هي عليه ثم اعلم ان مبادي الفقه والمبادي اللغوية لامرية في اجليتها وكذا الفقه وعلم التوحيد والصفات اما مبادي الكلام من المنطق والامور العامة فليست من العلوم الاسلامية ولا دخل لها في الاجلية قوله فهو آه قال صاحب كشف المبهم فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديها والاصول بعض منها البتة تمنتهى لا يخفى ان مبادي الكلام لا دخل لها في العلوم الاسلامية فضلاً عن ان يكون من اجلها ١٢

الی الفروع[۱] اصولا والی المشروع معقولا ویحتوی علی طریقی

الحنفیۃ والشافعیۃ ولا یمیل میلا ما عن الواقعیۃ فجاء بفضل

اللہ تعالی وتوفیقہ کما تری معدن ام بحر بل سحر لا یدری و

سمینہ بالمسلم سلمہ اللہ تعالی عن الطرح والجرح وجعلہ

موجبا للسرور والفرح ثم الھمنی مالک الملکوت ان تاریخہ

مسلم الثبوت الا[۳] الکتاب مرتب علی مقدمۃ فیما یفید البصیرۃ

ومقالات فی المبادی واصول فی المقاصد وخاتمۃ فی الاجتہاد

ونحوہ اما المقدمۃ[۴] ففی حد اصول الفقہ وموضوعہ وفائدتہ

(ای کتابا ۱۲ — ای دلائل ۱۲ — ای الامور الشرعیۃ ۱۲ — ای المسائل الفقہیۃ ۱۲ — ای الامور الخارجیۃ ۱۲ — فی نفس الامر ۱۲ — ذلک الکتاب ۱۲ — المسائل — ای البعد ۱۲ — ای تاریخ تصنیفہ ۱۲ — ای الطعن ۱۲ — وہی الرسم والموضوع والغایۃ ۱۲ — بحساب الابجد ۱۲ — حرف تنبیہ ۱۲ — ثلاث ۱۲ — من رسم العلم وموضوعہ وغایتہ ۱۲ — اربعۃ ۱۲ — الاربعۃ ۱۲ — ای حد اصول الفقہ ۱۲)

---

[۱] قولہ اصولاً الظاہر ان یقول یجمع الی الاصول فروعًا وانما اختار ہذا رعایۃ للسجع وان ارید منہ انہ یجمع اصولا مضموما الیہا الفروع ویجمع دلیلا عقلیا مضموما الی الحکم المشروع فلا وجہ وجیہ ولذا عدی لفظ الجمع بالی لتضمنہ معنی کما قیل ۱۲

[۲] قولہ علی طریقی آہ اعلم ان المصنف اختار فی ہذا الکتاب ما اعتقدہ علیہ وما التزم طریق الحنفیۃ التزاما بل قد یختار طریق الشافعیۃ ولذا قال یحتوی علی طریقی الحنفیۃ والشافعیۃ فما کان عندہ وافقا فی نفس الامر من ای طریق کان اختارہ کما قال فی مسئلۃ النسخ اذا نسخ الوجوب یتضمن الجواز والناسخ لا ینافیہ فیبقی علی ما کان انتہی والحنفیۃ علی خلافہ فقد اختار طریق الشافعیۃ ۱۲

[۳] قولہ الا الکتاب آہ اعلم ان الکتاب مرتب علی مقدمۃ یذکر فیہا رسم العلم وموضوعہ وغایتہ ومقالات ثلاث تذکر فیہا المبادی الکلامیۃ والاحکامیۃ واللغویۃ واصول اربعۃ من الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس وخاتمۃ یذکر فیہا مباحث الاجتہاد والتقلید وما یتعلق بہ والحصر استقرائی ۱۲

[۴] قولہ اما المقدمۃ آہ اعلم ان المقدمۃ

له ای حد اصول الفقه ۱۲   ٢ه

اَمَّا حدُّه مضافًا فالاصل لغةً ما يبتنى عليه غيره واصطلاحًا

ای من حيث المعنی الاضافی ۱۲   ٣ه   ٤ه

الراجح والمستصحب والقاعدة والدليل أُفِيدَ أنَّه اذا أُضِيفَ

فی شرح المختصر   ٥ه

الى العِلْمِ فالمرادُ دليلُه فمَنْ حملَ على القاعدة فقدْ غفلَ عن

ماخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المقدمة منها وهى نوعان الاول مقدمة العلم وهى ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة رسمه وموضوعه وغايته والثانى مقدمة الكتاب وهى طائفة من الكلام قدم امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقفت عليها ام لا فمقدمة العلم عبارة عن الادراكات والمعانى ومقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وهى قوالب المعانى فاندفع ما يقال فى هذا المقام ان المقدمة هى هذا اصول الفقه وموضوعه وغايته وهذه الامور الثلاثة عين المقدمة فيلزم ظرفية الشئ لنفسه ووجه الدفع ان الظرف هو مقدمة الكتاب والمظروف مقدمة العلم فلا ظرفية نعم يشكل ان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع والامور الثلاثة لما كانت مقدمة لا يتصور الشروع بدونها والحال انه يمكن الشروع فى العلم بدونها فكيف تكون هذه الامور مقدمة قد اجيب عنه ان التوقف على نوعين الاول الصحيح لدخول الفاء اى اذا وجد فوجد والثانى لولاه لامتنع والمراد هو الاول فان المذكورات فيها كذالك فان الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوصل الى الشروع فى العلم ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين المسائل ۱۲۔

له قوله اما حده آه اعلم ان المصنف رحمه الله قدم التعريف الاضافى قبل اللقبى لان الاضافى منقول عنه واللقبى منقول اليه والمنقول عنه مقدم على المنقول اليه لان الفقه ماخوذ فى تعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المص اما لقبا فهو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى وتارة فى الاضافى كما فى اصول ابن حاجب رحمه الله ۱۲ ٢ه ما يبتنى آه الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلاً من حيث هى يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول فلا بد من قيد الحيثية لئلا ينتقض التعريف بها الا ان يقال انه ترك شهرة امره فان فى تعريف الاضافيات كثيرًا ما يحذف قيود الحيثيات شهرة امرها ۱۲ ٣ه قوله والمستصحب آه اعلم ان للاصل معنى لغويا واصطلاحيا اما اللغوى ففيه اختلاف العبارات الاول ما قال المصنف من ان يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه كما عرفت وهو المختار الثانى المحتاج اليه

هذا الاصل علی اَنَّ قواعد العلم مسائلہ لا مبادیہ ثم هذا[له]

علاوه ۱۲

ذکرہ الامام الرازی فی المحصول الثالث مایستند تحقق الشئ الیہ اختارہ الآمدی الرابع مامنہ الشئ قالہ صاحب الحاصل
الخامس منشاء الشئ ہذا الاخیر ایضا مختار ثم نقل الی معان الاول الراجح کما یقال الکتاب اصل بالنسبۃ الی القیاس
ای راجح وکما یقال الاصل فی الکلام الحقیقہ ای الحقیقۃ ہی الراجحۃ عند السامع دون المجاز الثانی القاعدۃ
کما یقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو الثالث المستصحب وہو للشئ حالہ الذی کان علیہ قبل حالۃ الطاری
کان الشئ یدعوہ للصحبۃ لولا ہذا الطاری کما یقال طہارۃ الماء اصل الرابع الدلیل کما یقال الاصل فی ہذا المسئلۃ
قولہ علیہ السلام ۱۲ [۲] قولہ افید آہ افاد القاضی العضد فی شرح المختصر حیث قال ولو حمل الاصول علی
اللغوی حتی یکون معناہ مایستند الیہ الفقہ یشمل الاقسام فلم یحتج الی النقل انتہی حاصلہ انہ لاضرورۃ الی جعل اصول
الفقہ بمعنی ادلۃ ثم النقل الی العلم بالقواعد المذکورۃ ای جعل اصول الفقہ بمعنی ہذا العلم الخاص الباحث عن احوال
الادلۃ والاجتہاد والترجیح بل لا احتیاج الی النقل اذا حمل اصول الفقہ بمعنی ما یبتنی علیہ الفقہ و مایستند الیہ
فیشمل الاقسام ای مباحث الادلہ والاجتہاد والترجیح لاشتراکہا کما ابتناء الفقہ علیہا محصلہ انہ لاضرورۃ الی النقل
بمعنی الدلیل ثم انتقل الی معنی العلم الخاص لان الاصل ما ینبنی علیہ غیرہ ویستند الیہ وقد یکون الابتناء عقلیا وہو
المراد ہہنا لاضافۃ الاصول الی الفقہ الذی ہو العلم فیکون الاصول مبتنی ہذا العلم ولیست الا الادلۃ ۱۲ [۵] قولہ
فمن حمل آہ قال الحافظ امان اللہ البنارسی معاصر المصنف فی محکم الاصول فالاضافی ہی الادلۃ او القواعد المختصۃ
بالفقہ ورد علیہ المص ان الحمل علی القاعدۃ غفلۃ عن ہذا الاصل المذکور علی ان اصول الفقہ مباد للفقہ لامسائل لہ
وقواعد الفقہ مسائل لامبادیہ فکیف یحمل الاصل علی القاعدۃ اعلم ان عبارۃ الحافظ البنارسی تدل علی کلتا الارادتین
عند الاضافۃ علی سبیل البدل کما ہو الظاہر فلا وجہ لمن قال ان جامع المحکم فی صدد التجویز دون الارادۃ والاستعمال
فہو توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ ۱۲ [له] قولہ ثم ہذا العلم آہ لما ثبت ان الاصل اذا اضیف الی الفقہ فالمراد
دلیلہ ظہر ان الاصول فی اصول الفقہ بمعنی الادلۃ فلم یکن بعد کون ہذا العلم ادلۃ لتناسب الاسم للمسمی فقال ثم ہذا العلم آہ
وحاصلہ ان علم اصول الفقہ ادلۃ اجمالیۃ للفقہ لیس فیہ تفصیل مسئلۃ مسئلۃ اذا اردنا تطبیق الدلائل التفصیلیۃ علی الاحکام
الثابتۃ بہا نحتاج الی الادلۃ الاجمالیۃ وطریق التطبیق ان یولف القیاس فتوخذ صغراہ من الدلیل التفصیلی وتوخذ
کبراہ من من المسئلۃ الاصولیۃ فیقال الزکوٰۃ شئ امر بہ وکل شئ امر بہ واجب فینتج الزکوٰۃ واجبۃ فالصغری ہذا القیاس
ماخوذۃ من قولہ تعالی واٰتوا الزکوٰۃ والکبری ماخوذۃ من مسئلۃ اصولیۃ ہی ان الامر للوجوب فینتج علی الشکل الاول کما عرفت ۱۲۔

العلم ادلّة اجماليّة للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل

اى علم اصول الفقه ۱۲ — اى الى الادلة الاجمالية عند التطبيق ۱۲

التفصيليّة على احكامها كقولنا الزكوٰة واجبة لقوله تعالى

اى الادلة المتضمنة لخصوص مسئلة مسئلة ۱۲ — اى احكام الدلائل التفصيلية ۱۲

وَاٰتُوا الزَّكوٰة فانّ الامر للوجوب وليس نسبتهُ الى الفقه

هذا مسئلة فقهية ۱۲ — هذا دليل تفصيلي ۱۲ — هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند التطبيق ۱۲

كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم فان الدلائل التفصيليّة

بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول بخلاف

المنطق الباحث عن المعقولات الثانية والفقه حكمة

۱؎ قوله وليس آه اعلم ان صاحب محكم الاصول زعم ان نسبة علم الاصول الى علم الفقه كمثل نسبة المنطق الى الفلسفة باعتبار ان الاصول المنطقية مرعية فى المسائل الفلسفية كما ان الادلة الاجمالية مثبتة الاحكام الفقهية ورد عليه المصنف فقال ليس كذالك فان الدليل التفصيلي الفقهي كمثل اٰتوا الزكوٰة بمادته وصورته فرد من افراد موضوع مسائل الاصول كالامر للوجوب فان اٰتوا الزكوٰة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التى تؤلف لاثبات المسائل الفلسفية ليس من موضوع مسائل المنطق مثلا الفلك ذو طبعة واحدة وكل ما كان كذالك فشكله الطبعي كرة فما اخذ منه الصغرى اى كون الفلك ذا طبعة واحدة فى نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وما قيل ان المنطق واجب الرعاية فى الفقه فمن هذا الوجه تحققت المناسبة بين الفنين ليس بشئ لان نسبة الاصول الى الفقه باعتبار المبدئية فان مسائل الاصول من مبادى الفقه بخلاف المنطق فان نسبته الى الفلسفة باعتبار الالية دون المبدئية كنسبته الى سائر العلوم فالفرق واضح ۲؎ قوله الفقه آه لما فرغ من تعريف الاصل شرع فى تعريف الفقه وهو المضاف اليه وهو فى اللغة الفهم اختاره الآمدى وغيره وفى الشرح تفسيرات والمختار فى تفسيره انه حكمة اى علم تصديقى

عمليّة شرعيّة ولايقال على المقلّد لتقصيره عن الطاقة
والتخصيص[١] بالحسّيات احترازا عن التصوف حديث[٢]
محدث نعم الاحتراز عن الكلام عُرفٌ[٣] معروفٌ وعرفوه[٤]

شامل لليقين والظن فرعية اى منفرعة على علم الاصول ومباديها من الكلام وغيره ولايحمل على المقلد بكسر الراء حملاً اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه لتقصيره عن الطاقة وهى قوة استنباطية للاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية فان المقلد وان حصل له الاعتقاد بالاحكام الفرعية الشرعية لكن لم يحصل له الاعتقاد من الدلائل وهو المراد بالعلم فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة ١٢

[١] قوله والتخصيص الخ قال فى المنهية اعلم ان الفقه فى القديم كان متناولا لعلم الحقيقية وهى علم الالٰهيات وعلم الطريقة وهى مباحث المهلكات والمنجيات وعلم الشريعة الظاهرة ومن ثم عرفه ابوحنيفه رحمه الله تعالى بمعرفة النفس مالها وما عليها وسمى كتابه فى العقائد بالفقه الاكبر وقال الله تعالى ليتفقهوا فى الدين ثم لما تصدى قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الكامل الكافل لذالك بالكلام اختص الفقه بالمطالب العملية الشاملة للتصوف ايضا وهو علم الاخلاق ومن ثم قال بعض المحققين فى شرح المنهاج ان تحريم الريا والحسد من الفقه وصار هذا عرفا واستمر عليه زمان مديد ثم حدث فى زمان لاحق اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثم ترى كتب الفقه للمتاخرين خالية عن العلم الطريقة [٢] قوله حديث محدث اعلم ان القوم قالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح فخرج عنه التصوف الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كالرضاء بالقضاء ولما لم يكن هذا التخصيص فى كلام المتقدمين قال المصنف هذا التخصيص حديث محدث [٣] قوله عرف الخ يعنى وان كان تخصيص الفقه بالاعمال المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح للاحتراز عن التصوف اصطلاح جديد لكن الاحتراز عن الكلام اصطلاح معروف فيما بين المتاخرين وان لم يشع فى المقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن فى السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم فقها اكبر كما عرفت فيما سبق وعرف الفقه بما يعمه ايضا لكنه معروف فى المتاخرين ١٢ [٤] قوله وعرفوا الخ اعلم ان المتاخرين عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم اسناد امر الى آخر بايجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية

بانّه العلم بالاحكام الشّرعيّة عن ادلّتها التفصيليّة واوردَ[١]
بجميع الاحكام ١٢ — على التعريف المذكور ١٢

اى غير جامع لخروج فقه الفقهاء ١٢
ان كان المرادُ الجميعَ فلا ينعكس لثبوت لا ادري او المطلق
اى جميع الاحكام الشرعية ١٢ — اى مطلق الاحكام ولو مسئلة او مسئلتين ١٢

المجيب ابن الحاجب
ولا يطّرد لدخول المقلّد العالم واجيب بانّه لا يضرّ لا ادري
اى غير مانع ١٢ — والحال انه غير فقيه ١٢ — فى تعريف الفقه ١٢

لانّ المراد الملكةُ فيجوز التخلفُ وبان المرادَ[٢] بالادلّةِ
اى التهيؤ المضبوط بالوجدان ١٢ — لمانع وعدم التفات ١٢

العمل تصديقا حاصلاً من الادلة التفصيلية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فخرج بقيد الشرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حادثة وخرج بالعملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية نحو الواجب عالم الجزئيات وخرج بالادلة علم جبرئيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول نظر اذ المختار انه قد يجتهد وخرج ايضاً علم المقلد لانه غير حاصل عن الادلة بل بقول المجتهد والفقيه هو المجتهد فقط وخرج بالتفصيلية العلم بوجوب الشئ عند وجود المقتضي وبعدم وجوبه عند عدم المقتضي فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقهاً ۔

[١] قوله واورد آه تقرير الايراد ان المراد بالاحكام اما جميعها واما بعضها المعين كالنصف والثلث واما المطلق ولو مسئلة واحدة والكل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يعرف الدهر والامام مالك رحمه الله الذي هو فقيه بالاجماع سئل عن ست وثلاثين مسئلة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف ولا ثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسئلة او مسئلتين فقيها فصار العالم المقلد فقيها وهو خلاف الاجماع اجاب عنه ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها الملكة لها فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة بشئ في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا التفت وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات هذا الجواب ذكره ابن حاجب في المختصر ورده في التوضيح ان التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب اجيب بان التهيؤ استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان ١٢ [٢] قوله وبان المراد آه هذا جواب ثان للايراد المذكور تقريره ان المراد مطلق الاحكام والمراد من العلم العلم اليقيني وبالادلة الامارات التي تفيد الظن المفضي الى العلم بوجوب العمل بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على المقطوع فلا يدخل علم المقلد لان الاجماع

الامارات وتحصيلُ العلمِ بوجوب العمل بتوسّط الظنِ
التی تفید الظن ۱۲ الاعتقاد الجازم ۱۲

من خواصِ المجتهد اجماعًا و امّا المقلّد فمُستندُهٗ قولُ مجتهدهٖ
فخرج المقلد العالم ۱۲ ای فتواه ۱۲

لاظنّه ولاظنّه فاعرفِ الفرقَ حتّٰی لا نقلَ مثلَ من
ای ظن المقلد ۱۲ ای ظن المجتهد ۱۲

قال كما ان مظنونَ المجتهد واجبُ العملِ عليه كذالك
بین المجتهد ومقلده ۱۲ مظنون مقلده واجب ۱۲ ای علی المجتهد ۱۲ بعدم الفرق ۱۲

على مقلّدهٖ فهما سيّان[1] نعم[2] يلزمُ ان يكون عبارةً عن
ای شلان فی صدق التعریف علیہما ۱۲

عن العلم بوجوب العملِ بالاحكام لا العلمُ بها الّا[3] ان يقال
فی دفع الالزام ۱۲

منعقد علی ان المجتهد یجب علیہ العمل بمقتضی ظنہ فتحصیل العلم بوجوب العمل بواسطۃ الظن من خواص المجتهد اجماعًا اما المقلد فلا یجب علیہ العمل بمقتضی ظنہ ولا ظن المجتهد بل یجب علیہ العمل بقول مجتهدہ فتحصیل العلم بوجوب العمل بواسطۃ الظن لیس من خواص المقلد فوضح الفرق بین المجتهد والمقلد وارتفع الایراد ۱۲۔

[1] قولہ فہما سیان قال معاصر المص ان مظنون المجتهد واجب العمل علیہ کذالک مظنون المجتهد واجب العمل علی مقلدہٖ فالمجتهد والمقلد مثلان فی وجوب العمل بالمظنون لا فرق بینہما رد علیہ المص بالتقریر السابق بان المجتهد یجزم بوجوب العمل بموجب ظنہ اجماعًا بخلاف المقلد فانہ لا یجزم لوجوب العمل بموجب ظنہ ولا ظن مجتهدہ بل یجب علیہ العمل بموجب قول مجتهدہ فیجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهدہٖ نعم لو انکشف علی ولیّ ظن المجتهد ولم ینقل بہ یجب علیہ الاتباع ۱۲۔

[2] قولہ نعم آہ یعنی اذا ارید من تعریف الفقہ بانہ العلم بالاحکام الشرعیۃ العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ یلزم ان یکون الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام فلا یکون العلم بالوجوب والحرمۃ من الفقہ وہو کما تری ۱۲۔

[3] قولہ الا آہ ہذا جواب اللزوم المذکور حاصل الجواب ان ہذا التعریف للفقہ رسم فان العلم بالاحکام الذی ہو الفقہ حقیقۃ یلزمہ العلم بوجوب العمل بہا والتعریف باللازم رسم ولیس حدًا بالذاتیات حتی یرد انہ الفقہ العلم بوجوب العمل وفیہ ما فیہ یعنی فی ہذا الجواب نظر فان اللازم الذی ذکر فی الجواب لازم فی الوجود والتحقق وہو غیر محمول والتعریف انما

اِنَّه رسم فيجوز باللازم وفيه ما فيه ومِن هٰهُنا عَلِمتَ اندِفَاعَ

ای انه لازم فی الوجود والتحقق وہو غیر محمول فلا یکون معرفا ۱۲ — ای من ارادة الاثابة بالدلیل ۱۲

ما قيل الفقهُ من بابِ الظُنونُ فكيف يكون علمًا على اَنَّ

لان اکثر احکام الفقہ ثابتۃ بالقیاس وخبر الواحد والاجماعات الظنیہ

العلمِ حقيقة فيما ليس بتصورٍ ايضًا وبعضهم جعل الفقه

عبارة عن العلم بالاحكام القطعيّةِ مع ملكة الاستنباط و

يلزم عليه خروج المسائلِ الثابتةِ بالادلةِ الظنّيةِ وهى كثيرة

الا ترى اَنَّ السُنّة المتواترة قليلةٌ جدًّا والتزامُ ذالك الِتزام

یجوز باللوازم المحمولة فلا یکون معرفاً ۱۲ ؎ ومن آه اعلم ان القوم لما عرفوا الفقہ بانہ العلم بالاحکام الشرعیۃ آہ اعترض علی ہذا التعریف ان اکثر الاحکام المذکورۃ فی الفقہ ثابتۃ بالقیاس والاخبار الاحاد والاجماع المنقول احاداً والکل ظنیات فیکون الفقہ ظنیا لا علماً فان العلم ہو الاعتقاد الجازم اجاب عنہ المصنف رحمہ اللہ بقولہ من آہ اندفع وحاصلہ ان العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ الذی ہو الفقہ علم یقینی ثابت بالاجماع القطعی و ان کان ثبوت تلک الکلام ظنیا کذا قیل ۱۲ ؎ قولہ علی آہ ہذا جواب ثان فعلی بمعنی علاوہ وحاصلہ ان لفظ العلم یطلق علی الظن ایضا کعلم الطب مع کونہ ظنیا فان العلم کما انہ حقیقۃ فی الاعتقاد الجازم ایضا حقیقۃ فیما لیس بتصور فیشمل الظن ایضاً فلا باس باطلاق العلم علی الفقہ وان کان الفقہ من باب الظنون ۱۲ ۔

؎ قولہ ویلزمہ آہ اعلم ان صدر الشریعۃ عرف الفقہ انہ عبارۃ عن العلم بالاحکام القطعیۃ مع ملکتہ استنباط الاحکام الظنیۃ واعترض علیہ المصنف ان ہذا التعریف انما یشمل العلم بالاحکام القطعیۃ التی ظہر نزول الوحی بہا وانعقد الاجماع علیہا فیخرج العلم بالاحکام التی لیست کذالک کالمسائل الثابتۃ بالادلۃ الظنیۃ کالقیاس وخبر الواحد وغیرہا فانہا لیست بقطعیۃ وہی کثیرۃ من القطعیات الا تری ان السنۃ المتواترۃ التی تثبت بہا الاحکام قطعا قلیلۃ جداً لما اجاب عنہ بعض المحققین ان المسائل القیاسیۃ نتیجہ الفقاہۃ والاجتہاد ولیست

بلا لزوم[۱] وجعل[۲] العمل داخلا في تحديد هذا العلم كما ذهب

(دليل ۱۲ — اى الفقه ۱۲)

اليه بعض مشائخنا بعيد جدا واما لقبا[۳] فهو علم بقواعد يتوصل

(و هو فخر الاسلام البزدوى رحمه الله ۱۲ — اللقب علم يشعر بمدح او ذم ۱۲)

بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها قبل حقائق العلوم

(كالصرف والنحو ونحوهما ۱۲)

المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات الكلية

(كلها او بعضها بقدر ما يترتب عليه الغاية ۱۲)

التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم[۴] بناء على ان المركب

(لا حدود ۱۲)

يعد من الفقه لكنها لما كانت من ثمرات الفقه غير منفكة عنه وينتفع بها مثل ما ينتفع بالمسائل التي هي مسائل الفقه والمكلفون يفتقرون اليها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية عملا قرنت بها ودونت تكميلا لمصالحهم لا انها من الفقه رده المحقق فقال التزام خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم بل الدليل على خلافه ۱۲۔ [۱] قوله وجعل آه جعل فخر الاسلام في اصوله ان الفقه هو العلم المذكور مع العمل فادخل في تحديد الفقه ولما يلزم عليه انه لا يبقى الفقه حينئذ من العلوم بل مركبا من العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا فقال ما ذهب اليه بعض مشائخنا بعيد عن الحق جدا ۱۲ [۲] قوله اما لقبا آه لما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فعلم اصول الفقه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها توصلا قريبا لخرج عنه المبادى كالعربية والكلام قال الفاضل الخير آبادى اعلم ان الظاهر من كلام الجمهور ان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى الفقه فالتوصل بعلم اصول الفقه الى المسائل الفقهية بالادلة الاربعة مختص بالمجتهد فتلك القواعد هي القضايا التي تثبت فيها احوال الادلة الاربعة اما التوصل بالقواعد الى المسائل الفقه مطلقا فليس توصلا الى الفقه لانه ليس من الادلة الاربعة بل عن قول المجتهد والفقه عبارة عن العلم بالاحكام عن الادلة الاربعة ۱۲۔ [۳] قوله رسوم آه اعلم ان حقيقة كل علم مسائله المدونة لانه قد حصلت تلك المسائل اولا ثم وضع اسم العلم بازائها فلا يكون له حقيقة وماهية وراء تلك المسائل فمعرفته بحسب حده وحقيقته لا تحصل الا بادراك جميع مسائله وليس العلم بها مقدمة للشروع فيه فان المقدمة تكون خارجة عن حقيقة العلوم اذ لمقدمة معرفة

من اجزاءٍ غيرِ محمولةٍ كالعشرةِ لا جنسَ له ولا فصلَ والّا

لزِمَ تعدّدُ الذاتِي وفيه[1] نظرٌ اشرتُ اليه فى السُّلَّم نَعَمْ يلزم[2]

اتحادُ التصوُّرِ والتصديقِ حقيقةً مع انهما نوعان تحقيقًا

لكونهما موضوعة للماهيّة

فتفكر[3] ثمَّ اُختُلفَ فى اسماءِ العلومِ فقيل اسماءُ[4] جنسٍ وهو الظاهر

من حيث هى هى بدون لحاظ الوحدة الذهنية ١٢ كذا فى اسماء الكتب ١٢ اى ضرورة منع الصرف ولا ضرورة آه ١٢

العلم بحسب رسمه فان المفهومات الكلية انما تذكر فى المقدمات واستدل عليه المص ما حاصله ان المسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس وفصول كانت المفهومات الكلية التى تذكر فى المقدمات فى تعريفات العلوم عوارض والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودًا ومثل بالعشرة فانها مركبة من الوحدات التى لا تحمل عليها فلا يكون لها جنس وفصل والا يكونان ايضا ذاتيان لها فلزم تعدد الذاتى وهو باطل فالتعريف يكون بالخارج فيكون رسما لا حدا ١٢ [1] وفيه نظر قال المصنف فى المنهية حاصل ما ذكر فيه ان الفرق بين الاجزاء المحمولة والغير المحمولة انما هو بالاعتبار ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشئ واحد بالذات فاللازم تعدد الذاتى بالاعتبار وهو ليس بمحال وقال الفاضل الخيرآبادى ان الاجزاء المحمولة متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار فالمسائل المذكورة فى العلوم وان لم تكن اجزاء محمولة حين اخذ بشرط لا شئ لكنها تصير محمولة حين اخذها لا بشرط شئ فالقول بان المركب من اجزاء غير محمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح ١٢ [2] قوله يلزم آه يعنى يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدود اللعلوم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين المحدود والحد علم تصورى والمحدود ههنا علم تصديقى ان كانت العلوم عبارة عن ادركات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحده مع المسائل فتكون الحدود متحده بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه والحدود علوم تصورية والادركات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق والحال انهما نوعان متبائنان والعجب من المصنف انه لم يتعرض للجواب عن هذا الاشكال آه مع انه تعرض فى بعض تصانيفه ١٢ [3] قوله فتفكر لعله اشارة الى

وقيلَ بل اَعلامُ جنسٍ قلنا يثبت بالضرورة وقيل بل شخصيةٌ اذ لا يصدقُ الفقهُ مثلاً علٰى مسئلةٍ مسئلةٍ اقولُ وفيه اَنّهٗ منقوضٌ[1] بالبيتِ والحلُّ[2] إن المعنٰى الكلىَّ قد يكونُ مركبا من اَجزاءٍ متفقةٍ

الى جواب ہذا اللزوم من اتحاد العلم والمعلوم انما ہو علٰى كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المتحدة مع معلومها بخلاف الحالة الادراكية فانها غير متحدة مع معلومها والتصور والتصديق قسمان من الحالة دون الصورة فلا اتحاد وقد بيّنتُ بالتفصيل فى حواشى سلم العلوم ٢ـه قوله اسماء جنس آه اعلم ان العلم ما وضع لشئ معين بحيث لا يشمل بحسب الوضع غيره فان كان الموضوع له جزئياً متشخصاً فهو علم شخص وان كان الموضوع له كليا فان كانت الوحدة الذهنية معتبرةً فيه فهو علم جنس كلفظ اسامة فانه تصور الواضع ماہية الاسد يعنى الحيوان المفترس فوضع بحضوره فى الذہن لفظ اسامة وان لم تعتبر الوحدة الذہنية بل لوحظ الموضوع له الطبيعة من حيث ہى ہى او الفرد المنتشر فهو اسم جنس اذا عرفت ہذه فاعلم انه اختلف فى اسماء العلوم والمعتبر عند المحقق انها اسماء جنس واختاره اكثر المحققين فان اسماء العلوم موضوعة لمجموع المسائل المعتددة بها الصادقة على ما فى اذهان كثيرة من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم نفس الكلى من غير اعتبار حضوره فى الذہن وقيل انها اعلام جنس فان الوحدة الذہنية فى مسمياتها معتبرة اذ الفقه مثلاً اذا حصله اشخاص كثيرون فما فى ذہن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة معتبرةً لم يصدق الفقه على ما فى ذہن كل واحد من الاشخاص وما استحال قيام الحال الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن ہذا التعين شخصيا وانما ہو تعين ذہنى ووحدة ذہنية فهذه الاسماء اعلام جنس ورده المحقق فقال يثبت بالضرورة حاصله ان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة اللفظية بوجود لوازم المعرفة كالعدل التقديرى ولا ضرورة ہہنا بل وجد لفظ القرآن متصرفاً مع كون الالف والنون زائدتين فلا علم ہہناك لا شخصا ولا جنسا قيل انها اعلام اشخاص فان العقل يحكم بحسب الظاہر بانها موضوعة للتعينات الشخصية ١٢ ـه قوله على مسئلة آه يعنى ان الفقه مثلاً ہو مجموع المسائل الفقهية لا يصدق على مسئلة فلا تكثر فيه قطعاً واذا لم يوجد التكثر ثبت التشخص فهى اعلام اشخاص ورده المحقق بان ہذا الدليل بتمامه يجرى فى البيت من انه لا يصدق على الجدر ولا على السقف من اجزاء البيت كما لا يصدق الفقه على مسئلة مسئلة من اجزاء الفقه فينبغى ان يكون البيت علم شخص بعين ہذا الدليل مع ان الفحول اتفقوا على انه ليس بعلم قطعاً بل ہو من اسماء الاجناس فتدبر ١٢ ـه ـه قوله والحل آه حاصله على ما قال بعض الشراح ان الكلى قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين

[1] منصرتا
[2] نثبت

اجزاء ١٢ ای النقض التفصیل ١٢ فانہ امرکب من الماء والعسل ١٢

نحو الاربعة او مختلفة نحو السکنجبین فلا

المرکبۃ من واحدات متفقۃ ١٢

يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية وموضوعه الادلة

الاربعة اجمالا وهي مشتركة في الايصال الى حكم شرعي وما قيل

ان البحث عن حجية الاجماع والقياس ليس من الاصول بل من

ای معنی کون الشئ حجیۃ ١٢ لا علینۃ ١٢

الفقه اذ المعنى انه يجب العمل بمقتضاه ففيه ان هذا فرع

ای وجوب العمل

لایصدقان علی واحد من اجزائہما فلا منافاۃ بین الکلیۃ وعدم الصدق علی واحد من الاجزاء الشخصیۃ نعم یصدق المعنی الکلی الذی رکب من اجزاء متفقۃ بالکل فی الحقیقۃ والاسم علی واحد من اجزاءہ کالماء فانہ یصدق علی واحد من اجزائہ ایضا فیقال لہ ایضا انہ ماء وبالجملۃ فالمقصود نفی اللزوم لانفی الصدق مطلقا ومنشاء عدم اللزوم ان مناط الکلیۃ الصدق علی الافراد لا الصدق علی الاجزاء اقول یفہم من کلام القائل اللزوم بین عدم الصدق علی واحد من الاجزاء الشخصیۃ فرد علیہ المصنف بان بعض الکلیات سواء کانت اجزاء متفقۃ فی انفسہا کالاربعۃ او مختلفۃ کالسکنجبین ایضا لایصدق علی کل واحد منہا فکیف یلزم بعدم الصدق الشخصیۃ والا یلزم ان یکون الکلی شخصا وھو باطل ١٢ ۔

ؔله قولہ وموضوعہ آہ اعلم ان موضوع کل یبحث فی ذالک العلم عن عوارضہ الذاتیۃ کالکلمۃ لعلم النحو فانہ یبحث فیہ عن احوالہا من حیث الاعراب والبناء وموضوع علم اصول الفقہ علی المختار الادلۃ والاحکام من حیث انہا ثابتۃ بالادلۃ واختار المص انہ الادلۃ الاربعۃ اجمالاً وہی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس لان الاصولی یبحث عن العوارض الذاتیۃ لاقسامہا اجمالاً وعموماً مثلاً خاص الکتاب والسنۃ والاجماع حکمہ کذا وعامہ کذا وعلی ہذا القیاس اما التفصیل بخصوص آیۃ آیۃ فہو فی علم التفسیر وبخصوص حدیث حدیث فی علم الحدیث وتفصیل الاجماع بخصوصیاتہ فی علم السیر وتفصیل القیاس بخصوصیات مسائلہ فی علم الفقہ ولہذا قال اجمالاً لان التفصیل بیانہ فی علوم آخری ولما کان موضوعہ الادلۃ الاربعۃ وہی متعددۃ وتعدد الموضوع یدل علی تعدد العلم فقال وہی مشترکۃ الخ فلاجل ہذا الاشتراک لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع لان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعۃ لعلم واحد بشرط توافقہا فی امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیہ فبہذا الاعتبار صح کون الادلۃ الاربعۃ موضوعۃ لہ ۔ ؔله

الحجية على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها ومن قال ان الحجية ليست بمسئلة اصلا لانها ضرورة دينية فقد بعد لانه و ان سلم اناً فلا نسلم لماً بل الحق انه من الكلام لحجية الكتاب

(في شئ من العلوم ۱۲ — المتفرعة عليها ۱۲ — بمعنى انه لا يحتاج الى دليل في الذهن ۱۲ — اى لكون الحجة)

ـه قوله وما قيل آه اعلم ان مسئلة الحجية التي هي حيثية الايصال اختلف فيها الاعلام قال صاحب التحرير انها من الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع والقياس فعل المكلف الذي هو موضوع الفقه اذ معنى حجية الاجماع او القياس انه يجب العمل بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية ورده المصنف بوجهين الاول ان وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما ليس عين الحجية بل متفرع عليه لازم له وكون احد الملازمين من الفقه لا يستلزم كون الآخر منه والثاني ما بينه بقوله على ان الخ وحاصله ان الوجوب ليس لازما للحجية بل الجواز ايضا من ثمراتها المتفرعة عليها ۱۲۔

ـه قوله ومن قال آه قال ابن الهمام في التحرير ان الحجية ليست بمسئلة اصلا لا من الفقه ولا من غيره لان المسئلة لا بد ان تكون نظرية تطلب بالبرهان في ذالك العلم والحجية بديهية لان من عرف معنى الاجماع والقياس وعرف معنى الحجية لم يحتج في الحكم الى دليل ورد عليه المصنف بقوله فقد بعد وحاصله ان الحجية وان لم يحتج الى دليل في اذهاننا لانها من ضروريات الدين ولكنها محتاجة الى دليل في الواقع ونفس الامر فقول القائل لانها ضرورية دينية فمسلم اناً وغير مسلم لماً فان البرهان الاني ما يكون فيه طلب الدليل لتصديق العقد من غير تعرض لعلة ثبوته في نفس الامر والبرهان اللمي ما يكون فيه طلب علية وجود الامر في نفس الامر والواقع ايضا ـه قوله بل الحق آه يعني كما ان حجية الكتاب والسنة من الكلام حجية الاجماع والقياس ايضا من الكلام ولما كان يرد عليه انه اذا كان حجية الكتاب والسنة والاجماع والقياس من الكلام فلم تعرض الاصولي للبحث في حجيتها ولو على سبيل المبدئية ولم يتعرض لحجية الكتاب والسنة اجاب عنه المصـ ان حجية الكتاب والسنة لا اختلاف فيه لاحد الا حجية الكتاب والسنة كثر فيها الشغب من الفرق الضالة فلدفع ذالك الشغب وجب التعرض للبحث في حجيتها فتدبر اقول ان مسئلة حجية الاجماع ليس مطلقا من الكلام بل هي مشتركة بين الكلام واصول الفقه لانها من حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه ومن حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ۱۲۔

عن الحق ١٢ · اي كون الحجة ١٢ · اي كون الاجماع والقياس ١٢

والسنة لكن تعرض الاصولى لحجيتهما فقط لانهما اكثر فيهما

الشغب واما حجيتهما فمتفق عليه عند الامة وفى موضوعية

اي لا يكون الاحكام من الموضوع ١٢ · بيان معنى الحكم ١٢ اي عقلي

الاحكام اختلاف والحق لا وانما الغرض التصوير والتنويع

بيان انواع الحكم ١٢

ليثبت انواعها لانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه

لمعرفة الاحوال ١٢ · اي الغاية ١٢

الاشياء استطرادا و تتميما و ترميما له وفائدته معرفة

سوى المقصود ١٢ · عن الادلة ١٢

الاحكام الشرعية وهى سبب الفوز بالسعادة الابدية

له قوله موضوعية آه اعلم انه اختلف فى موضوعية الاحكام بعد الاتفاق على موضوعية الادلة فذهب صدر الشريعة وامثاله من المحققين إلى موضوعيتهما الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها للاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة قال العلامة التفتازانى ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى واختار المص ما ذهب اليه صاحب الاحكام وانكر موضوعية الاحكام لان الغرض من ذكرها فى الاصول تصوير الاحكام وتقسيمها لتثبت اقسام الاحكام لاقسام الادلة فذكرها فى هذا العلم تبعا لا قصدا تتميما بمعرفة الاحوال وترميما واصلاحا للغاية المقصودة قال التفتازانى فى الحاشية ظنى انه لا خلاف فى المعنى يعنى ان الادله والاحكام موضوع الاصول عندهم اتفاقا غير ان بعضهم حاول تقليل الموضوع وبعضهم حاول التفصيل لان من جعل الموضوع الادلة جعل البحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع فانه يليق بوحدة العلم من الواحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الثبوت من جعل الموضوع الاحكام على ما قال الامام الغزالى فى معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل الوانى للعت

الْمَقَالَةُ[1] الْأُولَى فِى الْمَبَادِىْ الْكَلَامِيَّةِ وَمِنْهَا الْمَنْطِقِيَّةُ[2] لِأَنَّهُمْ جَعَلُوْهُ (المنطق ١٢)
جُزْءً مِنَ الْكَلَامِ وَقَدْ فَرَغْنَا عَنْهَا (المنطقية) فِى السُّلَّمِ وَالْإِفَادَاتِ وَالْآنَ نَذْكُرُ (منكون من الكلامية ١٢)
طَرَفًا ضَرُوْرِيًّا اَلنَّظَرُ[3] وَهُوَ تَرْتِيْبُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ وَاجِبٌ
لِأَنَّهُ مُقَدِّمَةُ الْوَاجِبِ (اليه حاجة شديدة وہی عدة مسائل منها ١٢) اَلْبَسِيْطُ[4] لَا يَكُوْنُ كَاسِبًا لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْعَمَلَ

على كلام الامام فى ہذا المقام قبل اشتہار النسخ اى التلويح لالحقتہ بالكتاب انتہى ١٢۔

[1] قوله المقالة الاولى آه بعد الفراغ من ذكر الحد والموضوع والفائدة شرع فى مبادى علم اصول وہى المسماة بالمبادى الكلامية وكون الكلام من مبادى الاصول لان علم الاصول موضوعہ الادلة الاربعة الثابتة وجودہا بالكلام لانہ يفيد معرفة الله سبحانہ وصفاتہ بالدلائل ولا شک ان من لم يعرف الله لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفروعہ [2] قوله منها المنطقية آه قال المصنف فى المنہية اشارة الى دفع ما فى التحرير حيث قال فيہ تسمية مباحث النظر مبادى كلامية بعيدة لاستواء نسبتها الى كل العلوم ووجہ الدفع ان المتاخرين جعلوا المنطق جزءً من الكلام كما صرح بہ السيد فى المواقف فلا استواء انتہى وانما جعلوہ جزأ منہ لان المقصود بالذات فى الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد ونحوہا باستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فتصير القواعد المنطقية جزءً من الكلام ١٢۔

[3] قوله النظر آه اعلم ان الايمان بالله ورسولہ اول الواجبات التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فالمسائل الكلامية يجب علينا فہمہا وانما يتيسر بالنظر فالنظر مقدمة الواجب فہو واجب ايضاً عقلاً اما الذين استغنوا عن النظر كالصحابة والتابعين لصفاء عقائدہم وبركة صحبة النبى صلى الله عليہ وسلم وقرب زمانہم فلا يجب عليہم النظر اصلاً بعد ورود الشرع اما قبلہ فواجب ايضاً لان حسن الاشياء وقبحہا عندنا وعند المعتزلة عقلى فالعقل يامر ان شكر المنعم حسن وكفرہ قبيح فالايمان بالمنعم الحقيقى واجب ١٢ [4] قوله البسيط آه اما عدم كونہ كاسبا فلانہ لا يقبل الترتيب والنظر واما انہ لا يكون مكتسبا فلان كاسبہ بسيط او مركب والاول ظاہر البطلان والثانى اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول باطل والا لم يكن البسيط بسيطا بل مركبا والثانى لا يفيد علم الحقيقة وہو المطلوب والثالث لا يفيد الكنہ لان المركب من الذاتى الداخل والعرضى الخارج خارج وہو غير مفيد للكنہ وہو المطلوب فان قيل كون البسيط غير كاسب ممنوع فان الفصل بسيط وكذا الخاصة وحدہا مع انہما كاسبان فيقال الانسان ناطق والانسان ضاحک قلنا لا نسلم ان البسيط كاسب وما ذكرت

ولا مكتسبًا[1] لان العارض لا يفيد الكنه الماهية[2] المطلقة موجودة والا لكان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة وقد تقرر تماثل الجواهر وفيه[3] ما فيه اقول على طور[4] الحكمة لانه لو كان الجزء حقًا

من المثال انما هو معرف لا كاسب وكم من فرق بين المعرف والكاسب فان مدار الكاسب على افادة المكتسب مع الترتيب ومدار المعرف على الافادة مطلقا ونفي الاخص عن الشئ لا يستلزم نفي الاعم عنه فيجوز ان يكون البسيط غير كاسب فيكون معرفا ١٢

[1] قوله ولا مكتسبا آه لان البسيط مع كونه بسيطًا لا يكون له ذاتي فلا يكون كاسبه الا عرضي وهو لا يفيد الكنه ١٢۔

[2] قوله الماهية المطلقة آه ذهب المحققون الى وجود الماهية المطلقة في الخارج ثم لم يوجد فيه امر مشترك فلم تكن فيه الا التشخصات وهي متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل قطرة من الماء حقيقة عليحدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد ثبت تماثل الجواهر في الخارج كذا قيل [3] قوله فيه ما فيه قال المصنف في المنهية فيه اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بالتماثل متفرعًا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورًا ١٢۔

[4] قوله على طور الحكمة آه اعلم ان هذا الاستدلال مبني على طور الحكمة ولنمهد اولا لايضاح البيان الشكل العروسي كل مثلث قائم الزاوية يكون مربع وتر زاويته القائمة مساويا لمربعي ضلعيها الشكل الحماري كل مثلث يكون مجموع ضلعيه اكثر من الثالث فنقول ان احد ضلعي القائمة اذا كان اثنين والآخر اثنين كان مجموعهما ثلاثة لاشتراك الجزء الواحد فيهما فيلزم ان يكون الوتر اقل من ثلاثة بشكل الحماري وباستعانة العروس لابد ان يكون اكثر من اثنين فالحاصل ان الوتر لا يكون ثلاثا بالحماري ولا اثنين بالعروس بل بينهما فبطل الجزء فثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتباينين يتماسان لا يتصلان واذا ثبت الاتصال وجدت الماهية المطلقة وثبت تماثل الجواهر وهو المطلوب ١٢۔

فَلْيَكُنْ قَائِمَةُ كُلِّ ضِلْعٍ مِنْهَا جُزْءًا أَنْ فَالْوَتَرُ لَا يَكُونُ ثَلَاثَةً بِالْحِمَارِ

ای موجود ان الخارج وتركب الجسم منه ١٢

وَلَا اثْنَيْنِ بِالْعَرُوسِ بَلْ بَيْنَهُمَا فَبَطَلَ الْجُزْءُ فَثَبَتَ الْاِتِّصَالُ

يكون الوتر — ای بین ثلاثة والاثنين ١٢

فَلَزِمَ الْاِتِّحَادُ حَقِيقَةً لِأَنَّ الْمُتَبَايِنَيْنِ لَا يَتَّصِلَانِ بَلْ يَتَمَاسَّانِ

المتصلة من حيث الحقيقة النوعية ١٢

كَمَا قَالَ ابْنُ سِينَاءَ فَافْهَمْ إِنَّ هٰذَا السَّائِحَ عَزِيزُ الْمُعَرِّفُ مَا

فی الاجزاء ١٢ — حقيقة كالعناصر ١٢

مَنَعَ الْوَالِجَ مِنَ الْخُرُوجِ وَالْخَارِجَ مِنَ الْوُلُوجِ فَيَجِبُ[1] الطَّرْدُ

---

[1] قوله فيجب الطرد آه الطرد ہو كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس ہو كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فبالاطراد يصير الحد مانعاً عن دخول غير المحدود فيه فصار حاصل الطرد حكماً كليا بالمحدود على الحد والعكس حكماً كليا بالحد على المحدود والبعض فسر العكس بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وہو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلها اذا عرفت ہذا فاعلم ان المعرف ما يمنع افراد المعرف بالفتح من الخروج والخارج من الدخول فيجب المانعية والجامعية ولما كان التعريف تصويرا محضاً لا حكم فيه لا يتوجه عليه شئ من المنوع الثلاثة فان المناظرة انما تنعقد فى الاحكام فقولك لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق بمنزلة قولك للكاتب لا نسلم كتابتك فجميع الايرادات على التعريف دعاوى يكون جوابها المنع فان قيل انه اذا لم يكن فى التعريف حكم اصلاً ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطرداً او منعكسا وكونه حداً او غير ذالك مع انهم يجوزون منع ہذا الاحكام فالجواب ان التعريف وان لم يكن فيه احكام صراحة لكن فيه احكام ضمنية يفهم منه من جهة ان من ياتى بالتعريف فقد يقصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تميز المعرف عن غيره تميزا تاماً كاملاً بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرها فكانه يدعى ان ہذا التعريف حد تام جامع مانع ففى التعريف يوجد احكام ضمنية مثل دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذالك بمثل دعوى الاوضحية وغيرها فيجوز منع تلك الاحكام الضمنية المفهومة من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم اصلاً ليتوجه المنع اذ المنع طلب الدليل على حكم فيقال لا نسلم ان الحيوان الناطق يكون حداً للانسان وكذا لا يتوجه النقض ببيان الاختلال

والعكسُ وجميعُ الايراداتِ علی التعریفِ دعاویٌّ ویکفی فی جوابِها

المنعُ وهو حقیقیٌّ اِن کانَ بالذاتیاتِ ورسمیٌّ اِن کانَ باللازمِ وَ

لفظیٌّ بلفظٍ اظهرَ مُرادفٍ وَقدْ اُجیزَ بالاَعمِّ وَالذاتی ما فهمُه

فی فهمِ الذاتِ وقیلَ مالا یُعلَّلُ وَیَنتقضُ بالامکانِ اذ لا امکانَ

بالغیرِ وَاُوردَ تعریفُ الماهیةِ بنفسِها واجزائِها تحصیلَ الحاصلِ

والمعارضة بتعریف آخر الا علی الحد الحقیقی فان التعاند انما یتحقق فیہ اذ لا یکون لشئ واحد حقیقتان لانہ من الممتنعات کذا قال الفاضل ملا مبین رحمہ اللہ تعالیٰ ۱۲ ۱؎ قولہ باللازم آہ اعلم ان التعریف اما حقیقی یقصد بہ التصور ابتداء واول مرۃ ففیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ و اما لفظی یحصل بہ التصور ثانیا فیفید احضار المعنی فی المدرکۃ والتفاتہا الیہ ثانیاً و اما رسمی ان کان باللازم الخارج فہذا الاقسام الثلاثۃ للتعریف اقسام ادلیۃ عند الاصولیین فاللفظی تجری فی الحقیقی والرسمی اذا طرء علیہما الذہول والمراد بالترادف مطلق المساواۃ ای ما یفہم من احدہما یفہم من الاخر ولو مع تغایر اعتباری فہو اعم من الترادف الاصطلاحی اذ ہو عبارۃ عن دلالۃ اللفظین علی معنی واحد من غیر تغایر فی معنیہما فلا ترادف بین الحد والمحدود وکذا بین المفرد والمرکب لتغایر معنیہما وعلیہ الجمہور لان معنی المفرد اجمالی ومعنی المرکب تفصیلی وکذا فی الحد والمحدود اجمال وتفصیل وبینہما تناف وحسنہ القاضی فی شرحہ والبعض علی تحققہ بینہما اذ مناطہ علی اتحاد المعنی وہو متحقق ہہنا لا علی اتحاد تمام المعنی ۱۲ ۲؎ قولہ والذاتی آہ یعنی اذا فہم الذات یفہم الذاتی وقال ابن الحاجب ان الذاتی ما لا یکون ثبوتہ للذات لعلۃ وردہ المصنف بانہ منقوض بالامکان الخاص فان الامکان یصدق علیہ انہ ثابت للممکن من غیر علۃ مع انہ عرضی بلا شبہۃ ۱۲ ۳؎ قولہ واورد آہ حاصلہ ان التعریف لا یکتسب شیئا بل ہو تحصیل الحاصل لان التعریف اما بنفس الماہیۃ او باجزائہا فذالک تحصیل الحاصل لانہ لما کان عرف نفس الماہیۃ او اجزاءہا قبل التعریف فبالتعریف لم یکتسب شئ وان کان بالعوارض وہی خارجۃ لا تحصل بہا الماہیۃ فباطل ایضاً والجواب بان الحاصل بالتعریف تصور مفصل للمعرف بالفتح وذالک انا نختار ان التعریف الی تصویر

المورد الثاني ١٢ — المورد وهو الامام الرازي رحمة الله ١٢

والعوارض خارجة فلا تحصل بها الحقيقة والجواب ان التصورات

كتصور الحيوان الناطق ١٢ — باعتبار الشق الثاني ١٢

المتعلِّقة بالاجزاء تفصيلا اذا رُتِّبَتْ وقُيِّدَتْ فهذا المجموع هو

بجميع اجزاء الحد التام ١٢

الحدُ الموصِلُ الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء

اجمالا وهو المحدود فهناك تحصيلُ أمرٍ لم يكن حاصلا فتدبّر

الدليلُ ما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

حتى يلزم تحصيل الحاصل ١٢

وكانت بلا تركيب مثلا عرفنا جنس الانسان ثم فصله ثم ركبنا الجنس بالفصل فالمجموع هو الحد الموصل الى المحدود بصورة
واحدانية ولم يكن حاصلاً قبل ذالك بهذا الترتيب فالفرق بالاجمال والتفصيل لكن ليس معناه انا كنا نعرف تفصيل
هذا المجمل بعينه يعني اذا عرفنا الانسان بالحد بانه حيوان ناطق فكنا انما عرفنا ناطقا وعرفنا حيوانا على ان كل واحد من
الماهية لانهما اجزاء الانسان بل لما ركبنا الجنس بالفصل الاخير حصل لنا فالتعريف مفيد وبينه المصنف في علم العلوم
باتم تفصيل بما لا مزيد عليه ١٢ قوله فتدبر فيه اشارة الى ان ما ذهب الامام هو بداهة التصورات باسرها
لان الاشراقيه قالوا لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى البداهة فاختار لبداهة التصورات طريقة الاشراقيين
وقال بعض الناس ان المقصود في التعريف قد يكون كنه المعرف بالفتح وقد يقصد به تعريف الحقيقة بحيث تمايز جماعها
والثاني يحصل بالتعريف بالعوارض ايضا فلا يلزم ابطال التعريف الرسمي للحقيقة مطلقا انتهى اقول لا يخفى عليك ان
سياق الايراد والجواب يقتضي ان المراد كنه المعرف حيث قال الامام والعوارض خارجة فلا تحصل بها الحقيقة واختار
المصنف في الجواب الاجمال والتفصيل وظني ان ايراد الامام حق لان التحديد الحقيقي عسير فان الجنس مشتبه بالعرض
العام والخاصة بالفصل ولا نقطع ان ما حصل لنا من الامور التي نشاهد بها تلك الاشياء كنه لها فطريق حصولها
الكشف القائل به الاشراقيه وهو المعنى بضرورة التصورات ١٢ قوله الدليل آه الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر
لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد كما في التحرير وفي الاحكام اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب الدليل وفي
التقرير هو تعبير الموصل بنفسه وفي اصطلاح اهل الاصول ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ولما لم يكن الدليل

فانہ دلیل علی اثبات الصانع ۱۲ — للادلیلہ ۱۲

کالعالمِ وقد یُخصّ بالقطعیِّ ویسمّی الظنیّ امارۃً والانتاجُ مبنیٌّ

علی التثلیثِ اذ لابُدّ من واسطۃٍ(۱) فوجبتِ المقدمتان ومن ھٰھنا

ای الصغری والکبری والواسطۃ ۱۲ — من اجل وجوب المقدمتین فی الانتاج ۱۲ — وھو النتیجۃ ۱۲

قال المنطقیُّ ھو قولٌ یکون عنہ قولٌ آخرُ وھو یتناول(۲) الاستقراءَ

وغیرھا من الصناعات الخمس ۱۲ — وھو الاوسط ۱۲

والتمثیلَ وقد یُقال یستلزم لذاتہٖ قولاً آخرَ فیختصّ بالقیاس ولہ خمسُ(۳)

ای الصورۃ الاولی ۱۲ — ایجابا کان او سلبا ۱۲ — ھذا الاوسط ۱۲ — ای الاوسط ۱۲

صُوَرٍ قریبۃٍ الاولیٰ(۴) ان یُعلمَ حکمٌ لکلِ افرادِ شیٍٔ ثمّ یُعلمُ ثبوتُہٗ

الفاسد عند الاصولیین دلیلاً بخلاف اہل المیزان فقال لصحیح النظر واخرج بقولہ الی مطلوب خبری ان الدلیل الموصل الی علم تصوری فان العلم التصوری لیس بمطلوب علم خبری ۱۲ (۱) قولہ واسطۃ آہ اعلم ان الذی استخرج منہ المطلوب لابد لہ ان یکون مشتملاً علی طرفی المطلوب ضرورۃ ان الاشیاء متباینۃ لا یلزم منہا شیٔ والظاہر ان الطرفین غیر کاف فلا بد من ثالث لہ ربط بہما وہو المراد بالواسطۃ فوجودہا فی استخراج المطلوب ضروری فلزم الامور الثلاثۃ ہی المقدمتان ۱۲۔

(۲) قولہ یتناول آہ اعلم ان قول المنطقی ان الدلیل ہو قول ان یکون عنہ قول آخر یشمل الاستقراء وہو الحکم علی کلی لوجودہ فی اکثر جزئیاتہ کقولنا کل الحیوان یحرک فکہ الاسفل عند المضغ والتمثیل وہو اثبات حکم فی جزئی وجد فی جزئی آخر لمعنی مشترک بینہما کقولہم العالم مؤلف فہو حادث کالبیت والبرہان المؤلف من مقدمات یقینیۃ والجدل المرکب من مقدمات مشہورۃ او مسلمۃ لالزام الخصم والخطابۃ المؤلفۃ من قضایا ظنیۃ مقبولۃ او غیرہا لاقناع من ہو قاصر عن درک البرہان والشعری المرکب من قضایا مخیلۃ لافادۃ البسط او القبض والمغالطۃ المرکبۃ من قضایا مشبہۃ بالمشہورات او بالاولیات لشمول التعریف للاقسام المذکورۃ لان حصول القول الاخر عن القولین اعم من ان یکون بطریق اللزوم اولا والتعریف بانہ یستلزم لذاتہ قولا آخر لا یتناول الاستقراء والتمثیل ولا غیرہا لعدم الانتاج فیہا لذاتہا فیختص الدلیل بالقیاس ۱۲۔ (۳) قولہ ولہ خمس آہ یعنی للقیاس خمس صور قریبۃ من الانتاج عند العقل اما الشکل الرابع والقیاس الشرطی الاقترانی فبعیدۃ ولذا لم یتعرض لہا المصنف ۱۲۔

(۴) قولہ الاولیٰ آہ شروع فی تفصیل الصور تفصیل الصور القریبۃ الانتاج فالاولی منہا انہ یعلم ان یثبت المحمول لکل افراد الموضوع او یسلب عنہ کالحیوان للانسان او الحجر عن الانسان فیحصل الکبری ثم یعلم ثبوت ذالک الموضوع وحکم افرادہ للشیٔ الاخر کالکاتب مثلاً لجمیع افرادہ او لبعضہ کما یقال کل کاتب انسان او بعض الجسم انسان

لِلْاٰخر کلاًّ او بعضًا فیلزم ثبوتُ ذالکَ الحکمِ للاخرِ کذالک
ای الاصغر ۱۲ ای صدق ذالک الحکم العام من الایجاب والسلب ۱۲
بالضرورۃِ فلا بُدَّ من ایجابِ الصُغریٰ وکُلیۃِ الکُبریٰ ومافی
التحریر[۱] الاّ فی مُساواۃِ طرفی الکبریٰ فلیسَ بشیءٍ لانّہ لیس لذاتہ
صورۃ ۱۲ ای ہذا الانتاج ۱۲
واوردَ[۲] الیس ب وکلّ مالیسَ ب ج والجوابُ ان السّلبَ من حیثُ
علی اشتراط ایجاب الصغریٰ ۱۲ ینتج آ ج ۱۲ من حیث ہو سلب ۱۲

فیحصل الصغریٰ فلا بدان یکون الصغری موجبۃً والکبری کلیۃً فیثبت فلم الشکل الاول الذی ہو بدیہی الانتاج فیلزم من ہذان العلمین ثبوت ذالک الحکم الثابت لکل الافراد ایجابا اوسلبا کذالک ای کلا او بعضًا بالضرورۃ کماقلت کل انسان حیوان اولاشئ من الانسان بحجر ہی کبری الشکل الاول وقلت کل کاتب انسان او بعض الجسم انسان ہی صغراہ فینتج منہ کل کاتب حیوان اوبعض الجسم حیوان اولاشئ من الکاتب بحجر اوبعض الجسم لیس بحجر ۱۲

[۱] قولہ ومافی التحریر آہ قال ابن الہمام فی تحریر ان ایجاب الصغری فی الصورۃ للاولی عند مساواۃ طرفی الکبری لیس بضروری للانتاج لان الصغری لوکانت سالبۃ ایضًا عند المساواۃ ینتج القیاس فان سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوی الاکبر عن الاصغر یستلزم سلب الاکبر عن الاصغر نحو لاشئ من الانسان بفرس وکل فرس صاہل یلزم منہ لاشئ من الانسان بصاہل ورد علیہ المصنف بانہ لیس بشئ لان القیاس ہو قول مؤلف من قضایا یلزم عنہا لذاتہا قول آخر ای مع قطع النظر عن مقدماتٍ اُخر وہذا الانتاج لیس لذاتہا بل بواسطۃ مقدمۃ اجنبیۃ وہی قولنا سلب احد المتساویین یستلزم سلب الأخر فالتقیید بہذا القید مسلّم عند الکل لااختلاف فیہ وقال بعض الناس والحق عندی ان المخالفۃ لفظیۃ واصطلاحیۃ لان اہل المیزان اخذوا فی تعریف القیاس قید لذاتہ فشرطوا ایجاب الصغریٰ وقال صاحب التحریر لاحاجۃ الی زیادۃ ہذا القید لاعمیۃ الدلیل وہو مستلزم لنفسہ وماہو مستلزم بواسطۃ والشکل الاول قسم من ہذا المعنی الاعم ورجّ لاحاجۃ الی قید الایجاب بل مع السالبۃ الصغری ومساواۃ طرفی الکبری ینتج السالبۃ ایضًا اقول ان اعمیۃ الدلیل لتناول الاستقراء والتمثیل وغیرہا ایضًا کماعرفت فیما قبل والشکل الاول قسم من القیاس ولا اعمیۃ فیہ فلما قید القیاس لذاتہ لابدان یقید الشکل الاول الذی ہو قسم منہ ان یقید بہذا القید ایضا ولا اختلاف فیہ عند الکل فلا ینتج بمقدمۃ اجنبیۃ فالنزاع لیس بلفظی ۱۲ [۲] قولہ واورد آہ

هوهو رفع محض وعقد الوضع فى الكبرى لا يخلو عن ملاحظة

اى العقد الحامل لحمل وصف عنوان الموضوع على ذاته ١٢ — اى كبرى هذا القياس المعروض

ثبوت فان لاحظته فى الصغرى فلا سلب بل ايجاب سلب

اى ثبوت شىء لشىء ١٢ — اى ملاحظة الثبوت ١٢ — فى الصغرى ١٢ — فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة ١٢

والا فلا اندراج والثانية ان يعلم حكم لكل افراد شىء ومقابله

الصورة ١٢ — بالاوسط ايجابا او سلبا ١٢ — وهو الاكبر ١٢ — اى مقابل الايجاب سلبا وبالعكس

للاخرى كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشىء عن الآخر

وهو الاصغر — فحصلت الصغرى ١٢ — المعلوم حكم كل افراده ١٢ — الذى يعلم مقابل هذا الحكم ١٢

كذالك بتامل وما فى المختصر ان لا انتاج الا بالاول فادعاء

اى كلا او بعضا ١٢ — لان الصور الباقية ترتد بالعكس الى الاول

لان اللزوم لا لمقدمة اجنبية يجوز ان يكون مع متعدد

لزوم النتيجة ١٢

تقرير الايراد انه لا دخل لاشتراط الايجاب فى الشكل الاول فى الانتاج بل كلما تكررت النسبة السلبية انتجت نتيجة كما فى قولنا الليس ب وكل ماليس ب ج مثلاً الخلاء ليس بموجود وكل ماليس بموجود ليس بمحسوس فينتج نتيجة صحيحة مع ان الصغرى سالبة وتقرير الجواب ان السلب رفع محض فقلنا ان عقد الوضع فى الكبرى فى هذا المثال لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بان يقال معنى كل ماليس ب يصدق عليه ليس ب فان لاحظت هذا الثبوت فى الصغرى ايضاً فلا سلب بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة لا سالبة بسيطة وان لم تلاحظ ذالك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط وحاصله انه ليس الانتاج فى صورة تكرر النسبة السلبية للسلب بما هو سلب بل انما هو بملاحظة ثبوت ذالك السلب للاصغر والحكم فى الكبرى انما هو ما ثبت له الاوسط فما لم يلاحظ ثبوت السلب للاصغر ولم ينقلب السالبة موجبةً لم يندرج الاصغر تحت الاوسط ولم يحصل الانتاج ١٢۔

سلہ قوله ان يعلم آه هذا هو الشكل الثانى من الخمس المذكورة وهو ان يُعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد الاكبر فتحصل الكبرى ومقابل ذالك الحكم الموجب او السالب لكل افراد الاصغر او بعضه فتحصل الصغرى فيعلم سلب ذالك الشئ المعلوم حكم افراده عن الشئ الاخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كلاً او بعضاً بتامل فانتاجه بديهى خفى فالشكل الثانى شرطه اختلاف المقدمتين ايجابا وسلبا

عسه اعلم ان مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والاول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى فما صدق عليه ج مثلاً فى كل ج ب يسمّى ذات الموضوع ومفهوم ج يسمّى وصف الموضوع وعنوانه ١٢۔

الصورة ۱۲ — ای الاوسط ۱۲

والدَّوران مع الاوّل لا ينافيه والثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث

من الشکل الاول وغیرہ ولا یختص بالاول ۱۲ — ای انتاج الاشکال الباقیة ۱۲ — ای الاصغر والاکبر ۱۲

فی الثالث وہو الحد الاوسط ۱۲

واحدهما كلّي فيعلم التقاؤهما فيه او ثبوت امرٍ له مع عدم ثبوت

ای اجتماع الامرین الثابتین ۱۲ — ای یعلم ثبوت امر ۱۲ — ای لعدم ثبوت الامرین ۱۲

الآخر له كذالك فيعلم عدم التقائهما فيه فلا يكون اللازم الّا

الامر الآخر ۱۲ — ای الحد الاوسط ۱۲ — ای یکون احدہما کلیا ۱۲ — ای الامرین ۱۲ — ای فی الاوسط ۱۲ — من ہذہ الصورة ۱۲

جزئيا موجبا او سالبا والرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين

علی الطریق الاول ۱۲ — علی الطریق الثانی — الصورة ۱۲

فينتج فيه وضع المقدّم ووضع التالي والّا فلا لزوم ولا عكس لجواز

تحقق المقدم ۱۲ — تحقق التالی ۱۲ — ای ان لم ینتج ہکذا فلا لزوم بینہما ۱۲ — ای لا ینتج وضع التالی وضع المقدم ۱۲

مع کلیۃ الکبری فینتج الکلیتان سالبۃ کلیۃ والمختلفان کما سالبۃ جزئیۃ فما قال ابن الحاجب فی المختصر ان لا انتاج الا بالشکل الاول لان انتاج الثانی والثالث بالرد الی الشکل الاول فالثانی یرتد الیہ بعکس الکبری والثالث یرتد الیہ بعکس الصغری او الکبری ثم الترتیب ثم النتیجۃ او بالرد الی الثانی بعکسہما فادعاء ای فادعاء محض من غیر دلیل لان لزوم النتیجۃ بدون مقدمۃ اجنبیۃ یجوز ان یکون مع متعدد من الشکل الاول وغیرہ ولا یختص بالاول وحدہ فالرد الی الاول لا یدل علی ان البواقی لا ینتج اصلا بل دلالتہا علی النتیجۃ خفی وعند الارتداد لا ضرورۃ الی التامل ۱۲۔

لہ والدوران آہ ہذا منشاء الادعاء المحض فان الاشکال البواقی لما کانت ینتج بالرد الی الشکل الاول فہم ان المنتج ہو الشکل الاول فقال المصنف الدوران لا ینافی انتاج البواقی لان الانتاج لما کان مع متعدد واحد لازم للآخر فالدوران لا یضر ۱۲ سلہ قولہ ثبوت امرین آہ ہذا ہو الشکل الثالث من الخمس المذکورۃ وہو ان یعلم ثبوت الاصغر او الاکبر للحد الاوسط وہما کلی فیعلم اجتماع ذینک الامرین الثابتین فی الثالث فیلزم ثبوت الاکبر للاصغر او یعلم ثبوت امر للاوسط مع عدم ثبوت الامر الآخر للثالث ویکون احدہما کلیا فیعلم عدم التقاء الامرین فی الامر الثالث فیلزم سلب من بعض افراد الاصغر فلا یکون النتیجۃ فی ہذا الشکل الا جزئیا موجبا وسالبا فالحاصل ان فی الشکل الثالث شرط ایجاب الصغری مع کلیۃ احدہما فانہما لو کانتا جزئیتین یجوز ان یکون البعض من الاوسط المحکوم علیہ بالاصغر غیر البعض المحکوم علیہ بالاکبر فلا یلزم ملاقاۃ الاکبر مع الاصغر ففی بعض الصور ینتج ایجابا جزئیا وفی البعض سلبا جزئیا سلہ قولہ ان یثبت آہ ای یثبت الملازمۃ بین المقدم

أَعَمِّيَّةُ اللَّازِمِ وَالرَّفْعُ[1] بِالْعَكْسِ وَأُورِدَ[2] مَنْعُ اسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ الرَّفْعَ

ای یجوز ان یکون التالی اعم من الموضوع ۱۲ — ای بعکس الوضع ۱۲ — علی الرفع بالعکس ۱۲ — ای رفع المقدم ۱۲

لِجَوَازِ اسْتِحَالَةِ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ فَإِذَا وَقَعَ جَازَ عَدَمُ بَقَاءِ اللُّزُومِ[3]

ای یجوز ان یکون رفع التالی مستحیلا — ان یستلزم محالا آخر — ای فرض ہذا المحال ۱۲ — بین الامرین ۱۲

فَلَا يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ أَقُولُ اللُّزُومُ حَقِيقَةً امْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ

علی ہذا التجویز ۱۲ — فی الجواب ۱۲

فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ وَالتَّقَادِيرِ فَوَقْتُ الْاِنْفِكَاكِ وَهُوَ وَقْتُ عَدَمِ بَقَاءِ

لان اللزوم ہہنا کلی ۱۲

والتالی فتحقق المقدم یستلزم تحقق التالی اللزوم بینہما یعنی متی وجد المقدم وجد التالی کقولنا کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود ولا ینتج وضع التالی وضع المقدم لجواز ان یکون التالی اعم عن الموضوع کقولنا کلما کان ہذا انسان کان حیوان ولا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص ۱۲۔

[1] قولہ والرفع آہ فینتج رفع التالی رفع المقدم ولا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا یلزم من رفع الملزوم رفع اللازم لانہ یجوز ان یکون الملزوم اخص ولا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم ۱۲

[2] قولہ واورد آہ تقریر الایراد انا لا نسلم ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم فانہ جاز ان یکون انتفاء اللازم المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم لان المحال یجوز ان یستلزم محالا آخر فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لان اللزوم لما لم یبق بینہما علی ہذا التجویز فلا ملازمة بین المقدم والتالی فارتفاع التالی غیر مستلزم لرفع المقدم لا یذہب علیک ان استلزام المحال محالا وان کان جائزا عند العقل بمعنی انہ مع قطع النظر عن خصوصیة المادة یجوز ان یکون کل محال مستلزم لای محال فرض فالاستلزام امر تجویزی لا جزمی فالمنع فی حیز الخفاء لعدم حصول الجزم وہو المراد ۱۲

[3] قولہ اللزوم آہ ہذا جواب الایراد تقریرہ ان بناء الایراد علی فرض عدم بقاء اللزوم بین المقدم والتالی فقلنا ان اللزوم ہہنا ہو ان التالی غیر منفک عن المقدم فی جمیع اوقات وجود المقدم وتقادیرہ وفی وقت عدم بقاء اللزوم ینفک التالی عن المقدم والحال انہ داخل فی جمیع اوقات وجود المقدم فکیف لم یبق اللزوم وینفک التالی فمنع الاستلزام فی الحقیقة منع اللزوم بین المقدم والتالی وقد فرض اللزوم بینہما ہف اقول ان الشیخ الرئیس قید التقادیر والاوضاع فی تفسیر الشرطیة الکلیة بالاوضاع الممکنة یمکن اجتماعہا مع المقدم فمعنی قولنا کلما کان ہذا انسان کان حیوانا مثلا لزوم الحیوانیة للانسانیة علی کل حال ووضع یمکن ان یجامع وضع الانسانیة من کونہ کاتبا وقائما وقاعدا

اللُّزومِ داخلٌ فی الجمیعِ فهٰذا المنعُ یرجعُ الی منعِ اللُّزومِ وقد

ای فی جمیع تقادیر المقدم ۱۲

فُرِضَ هٰهنا فتدبّر والخامسةُ[۱] ان یُعلمَ المنافاةُ بینهما اِمّا

اللزوم ۱۲

صِدقًا فقط او کذبًا فقط فیهما فیلزمُ النتائجُ بحسبِها فتفکّر

مسئلةٌ السُّمَنِیّةُ نفوا[۲] افادةَ النظرِ العلمَ مطلقًا قائلین بانّ

ای النتائج ۱۲ بضم السین وفتح المیم ۱۲ الیقینی ۱۲

الی غیر ذالک فعلی ہذا یجوز ان یکون التقدیر الذی ینافی لزوم التالی لیس بممکن الاجتماع مع المقدم فلا یکون تقدیر الانفکاک داخلا فی جمیع التقادیر المعتبرة فهذا المنع لا یرجع الی منع اللزوم لعل المتم اشار الیہ بقولہ فتدبر واعلم انہ لا یکفی فی تفسیر الشرطیة الکلیة الاوضاع والتقادیر الممکنة الاجتماع مع المقدم بل یجب ان یقید بالممکنات فی انفسها ایضا لانہ مع استحالتہا فی نفس الامر لا یکفی لحصول الجزم فان الجزم انما ہو للعقل وہو حاکم فی عالم الواقع والاوضاع المستحیلة لیست کذالک ۱۲ [۱] قوله الخامسة آہ ای الصورة الخامسة من الصور الخمس ان یعلم المنافاة بین الامرین ای المقدم والتالی اما صدقا فقط فتکون القضیة مانعة الجمع او کذبا فمانعة الخلو او فی الصدق والکذب معًا فالقضیة حقیقیة ففی مانعة الجمع اذا صدق احدہما لا یصدق معہا الاخری ویمکن ان یکذبا معا فینتج وضع کل رفع الاخر ولا ینتج رفع کل وضع الاخر بجواز ارتفاعہما نحو اما یکون ہٰذا انسانا او فرسا وفی مانعة الخلو اذا کذب احدہما لم یکذب الاخری ویمکن ان یصدقا معًا فینتج رفع کل وضع الاخر ولا ینتج وضع کل رفع الآخر بجواز اجتماعہما نحو اما ان یکون ہذا لا انسانا اولا فرسا وفی الحقیقیة لا یصدقان معًا ولا یکذبان معًا فینتج وضع کل رفع الاخر ورفع کل وضع الاخر نحو زید اما ان یکون انسانا او فرسا وبما یعتبر فی مانعتی الجمع والخلو المنافاة فی الصدق والکذب مطلقًا وبہذا المعنی یکونان اعم من الحقیقیة ومنہا بالمعنی الاول والی ما ذکرنا من النتائج اشار الیہ المصنف بقولہ فیلزم النتائج بحسبہا فتفکر ۱۲۔ [۲] قوله نفوا آہ السمنیة بضم السین وفتح المیم قوم من کفار الہند منسوبون الی بلدة سومنات اعلم ان ہذہ المسئلة معرکة الافکار زعم السمنیة انہ لا طریق الی العلم الا الحس وظن الملاحدة انہ لا سبیل الی العلم الا الرجوع الی العالم الذی یاخذ العلم عن الحق سبحانہ وہو الامام المعصوم المختفی وذہب الفلاسفة الی ان النظر غیر مفید فی الالہیات والجمہور علی انہ یفید النظر مطلقا والامام الرازی یقول انہ قد یفید العلم قالہ فی المحصل واستدل السمنیة ان الجزم الحاصل

(۱)

لا علمَ الا بالحسِّ لانّ الجزمَ[ع] قد یکونُ جهلاً و هو مثلُ العلمِ فیما (الحاصل بعد النظر)

ذا یُعلمُ انّ الحاصلَ بعدہٗ علمٌ و یُجابُ بِانّہ یتمیّزُ بالعوارضِ (ای العلم من الجہل ۱۲)

وانَّ البداهةَ تحکمُ عندَ النظرِ الصحیحِ انہ علمٌ لا جهلٌ اقولُ

فیه انّہ بِماذا یُعلمُ انہ نظرٌ صحیحٌ فان الاحتمالَ قائمٌ من المبادیٔ (ای المطالب ۱۲) (ای احتمال عدم الصحۃ ۱۲)

الی المقاطعِ مثلاً بمثلٍ و الحسُّ[۱] لا یفیدُ الا علماً جزئیاً و هو لا یکونُ

کاسباً بَلِ الحقُّ[۲] منعُ التماثُلِ کما هو مذهبُنا فتدبّر

بعد النظر قد یکون جہلاً و ہو مثل العلم فی الیقین غیر ان العلم یقین للمطابقۃ والجہل بعدمہا فہما سواء فکیف یعلم ان المفاد بعد النظر علم او جہل و یجاب عنہ ان العلم یتمیز بالعوارض عن الجہل فان البداہۃ تحکم عند النظر الصحیح ان الحاصل بعدہ علم لا جہل وردّہ المصنف بان النظر ہو ترتیب المبادی لیفضی الی تحصیل المجہول فاحتمال الجہل فی المبادی قائم ایضاً کما فی الحاصل بعدہا قائم فکیف یعلم ان ہذا النظر صحیح غیر فاسد و لما قیل ان الحسیۃ لا یتکرون الافادۃ بالمبادی الحسیۃ فیجوز ان یحصل العلم بعد تلک المبادی الحسیۃ فاجاب عنہ المصنف ان الحس لا یفید الا العلم الجزئی و ہو لا یکون کاسباً کما عرفت فلا یستفاد بہ علم قطعاً ۱۲۔

[۱] قولہ والحس آہ قال المصنف فی الحاشیۃ ہذا جواب سوال و ہو ان یجوز ان یکون مقاطع العلم علوماً حسیۃ و مقاطع الجہل علوماً عقلیۃ فاجاب بان العلوم الحسیۃ علوم جزئیۃ لا تکون کاسبۃ فلا کاسب الا علوم عقلیۃ ۱۲۔

[۲] قولہ بل الحق آہ یعنی لما کان الجواب المذکور منظوراً فیہ غیر شاف اعرض عنہ فقال ان الحق فی الجواب ان

[ع] قولہ لان الجزم آہ انت تعلم ان ہذا منقوض باحکام الحس فانہا ضروریۃ عندہم و مقبولۃ مع وقوع الغلط فیہا کذا فی شرح المواقف اقول یمکن ان یقال انتم ادعیتم ان مجرد النظر مستلزم للعلم بخلاف الحس فان جزم العقل فی المحسوسات لیس بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلک من امور اخر یوجب الجزم وان کان لا نعلم ما ہی و متی حصلت لنا و کیف حصلت کما ذکر فی جواب القادحین فی الحسیات ۱۲ منہ

مسئلۃٌ قال الاشعری[1] اِنّ الافادۃ بالعادۃ[2] اِذ لا مُؤثّر الّا اللّٰہ تعالیٰ

اے افادۃ النظر العلم المطلوب ۱۲ اے یجری عادۃ اللّٰہ تعالیٰ بان یخلق العلم عقیب النظر

للعلم لوازم وللجہل لوازم اخر ولوازم العلم فیہا وان اشترکا فی نفس الیقین والجزم لکنہما ممتازان بحسب اللوازم و
الخواص فالمماثلۃ بینہما ممنوع کما ہو مذہب اہل السنۃ والجماعت ۱۲۔ [3] قولہ فتدبر قیل فیہ اشارۃ الی ان
المقصود من التماثل التشابہ بحیث لا یتمیزان فی العلم والجہل والعلم الحاصل بعد النظر کذالک فان الجزم الحاصل
بعد النظر قد یکون علماً وقد یکون جہلاً فلا یتمایزان فی اول الامر ۱۲ [4] قولہ لان الجزم آہ انت تعلم ان ہذا منقوض
باحکام الحس فانہما ضروریۃ عندہم ومقبولۃ مع وقوع الغلط فیہا کذا فی شرح المواقف اقول یمکن ان یقال انہم ادعوا
ان مجرد النظر مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقاً فان جزم العقل فی المحسوسات لیس بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد
مع ذالک من امور اخر توجب الجزم وان کان لا یعلم ما ہی ومتی حصلت لنا وکیف حصلت کما ذکرنا فی جواب
القادحین فی الحسیات ۱۲ منہ

[1] قولہ الاشعری ہو الشیخ ابو الحسن الاشعری رئیس الاشاعرۃ وکان شافعی المذہب ویسمی اتباعہ الاشعریۃ

[2] قولہ بالعادۃ آہ اعلم ان المذاہب فی کیفیۃ افادۃ النظر الصحیح العلم المنظور فیہ مختلفۃ الاول ہو مذہب
الامام ابی الحسن الاشعری ان حصول العلم عقیب النظر بالعادۃ بناءً علی ان جمیع الممکنات عندہ مستندۃ الیہ
سبحانہ تعالیٰ بلا واسطۃ وانہ تعالیٰ قادر مختار تصدر الاشیاء عنہ بلا وجوب منہ ولا علیہ ولا علاقۃ بین الحوادث
المتعاقبۃ الا بجری العادۃ الالہیۃ بخلق بعضہا عقیب بعض کالاحراق عقیب مماسۃ النار والری بعد شرب الماء
والشبع بعد اکل الطعام ولیس للمماسۃ والشرب والاکل دخل فی الاحراق والری والشبع بل الکل واقع بقدرتہ
واختیارہ فلہ ان یخلق الاحتراق بلا مماسۃ والمماسۃ بلا احتراق مثلاً واذا تکرر فعل منہ یقال انہ فعل منہ باجراء
العادۃ واذا لم یتکرر فہو خارق للعادۃ ولاشک ان العلم عقیب النظر ممکن حادث محتاج الی المؤثر فلا بد ان یستند
الیہ سبحانہ تعالیٰ ویصدر عنہ بلا وجوب منہ ولا علیہ وہو دائمی متکرر فیکون بالعادۃ الثانی ہو مذہب المعتزلۃ
انہ بالتولید بناءً علی انہم اثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غیر اللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ وہو العبد وقالوا الفعل الصادر منہ اما بالمباشرۃ
او بالتولید وہو ان یوجب الفاعل فعلاً اخر کحرکۃ الید اوجبت لفاعلہا حرکۃ المفتاح وکلاہما صادران من العبد
بالاختیار الاول بالمباشرۃ والثانی بالتولید ولما کان النظر فعلاً صادراً من العبد بالمباشرۃ یتولد منہ فعل آخر وہو
العلم المنظور فیہ قالوا ان العلم بالمنظور فیہ صادر منہ بالتولید الثالث ہو مذہب الحکماء انہ علی سبیل الاعداد
بناءً علی ان المبداء الذی یستند الیہ الحوادث فی عالمنا ہذا موجب عندہم عام الفیض وہو یتوقف علی استعداد

بِلَا وُجُوبٍ منه ولا عليه وَالمُعْتَزِلَةُ اَنَّهُ بِالتَّوْلِيدِ كَحَرَكَةِ

لماظن الفلاسفة انه فاعل بالايجاب والاختيار ١٢ — واجب کما ہو مذہب المعتزلہ ١٢

المِفْتَاحِ بِحَرَكَةِ الْيَدِ وَالْحُكَمَاءُ اَنَّهُ بِطَرِيقِ الْإِعْدَادِ فَانَّه

ای حصول العلم بعد النظر ١٢ — ای النظر

يُعِدُّ الذِّهْنَ اِعْدَادًا تَامًّا وَيُفِيضُ عليه النَّتِيجَةَ مِنْ عَامِّ

حصول النتیجۃ علیہ من مبدء الفیاض ١٢

الْفَيْضِ وُجُوبًا وَاخْتَارَ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ اَنَّه وَاجِبٌ عَقِيْبَه

ای من ہو فیضہ عام وہو اللہ تعالیٰ ١٢ — یعنی افاضۃ النتیجۃ واجبۃ من عام الفیض بعد الاستعداد التام للذہن — عقیب النظر ١٢ — بجری عادۃ اللہ تعالیٰ ١٢

وَاِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا مِنْهُ تَعَالٰى اِبْتِدَاءً غَيْرَ مُتَوَلِّدٍ مِنْهُ لِأَنَّه

ای قبل النظر ١٢ — ای من النظر ١٢

لَيْسَ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ تَاْثِيرٌ وَهٰذَا اَشْبَهُ فَاِنَّ لُزُومَ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ

بالحق ١٢

لِبَعْضٍ مِمَّا لَا يُنْكَرُ اَلَا تَرٰى اِنَّ وُجُودَ الْعَرَضِ بِدُونِ الْجَوْهَرِ وَالْكُلِّيَّةِ

فیجوز ان یکون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا یکون ہذا اللزوم والوجوب منافیا لوجود الاشیاء کلہا من اللہ تعالیٰ ١٢

القابل ويختلف بحسب اختلافه فاذا تم الاستعداد بحصول النظر تفيض النتيجة من ذالك المبدأ وجوبا عقليا واختار الامام الرازي هو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب اي لازم لزوما عقليا غير متولد منه واستدلال على وجوبه بانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه ها تان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وعلى انه غير متولد بان جميع الممكنات مستندة اليه سبحانه وتعالى فالعلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقع بقدرته تعالى لا بقدرة العباد واذ تضي ثبته العلم بالنتيجة لازم للنظر ولا يكون هذا اللزوم منافيا لوجود الاشياء من الله تعالى فان قيل ان الامام من الاشاعرة فلم خالفهم في مذهبهم اجيب ان الامام وان كان منهم لكن لما ظهر له دليل الوجوب خالفهم ثم اعلم ان مذهب ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين ايضا هو استلزام النظر مطلقا للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد فالفرق بينه وبين مذهب الامام ان الوجوب عند الامام عقلي وعند هما عادي قال الامام في نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر صحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بلازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا ابو الحسين البصري وهو رجل

فلذالک یجوز ان یکون ١٢

بِدُونِ الاَعْظَمِيَّةِ غَيْرُ مَعْقُولٍ هٰذَا الْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ فِى الْاَحْكَامِ وَفِيهَا
وجود — من الجزائر ١٢ — فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما — اى غرضنا

اَبْوَابٌ اَلْاَوَّلُ فِى الْحَاكِمِ لَاحُكْمَ اِلَّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا نِزَاعَ فِى اَنَّ الْفِعْلَ
اى المقالة الثانية ١٢ — اربعة ١٢

حَسَنٌ وَقَبِيحٌ عَقْلًا بِمَعْنٰى صِفَةِ الْكَمَالِ وَالنُّقْصَانِ اَوْ بِمَعْنٰى مُلَائِمَةِ
كالعلم والجهل فان حسن الاول وقبح الثانى يدركهما جميع العقلاء — من حيث

الْغَرَضِ الدُّنْيَاوِيِّ وَمُنَافَرَتِهِ بَلْ مَعْنَى اسْتِحْقَاقِ مَدْحِهِ تَعَالٰى وَ
لايتكلف على الشرح ١٢ — فى حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق الخ ١٢ — اى النزاع

من المعتزلة ذهب الى ان ہذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذہبا على خلاف الجمہور انتهى والفرق بين مذہب الامام ومذہب الحكماء انه على مذہب الحكماء للنظر دخل تام فى الوجوب بخلاف ما ذہب اليه الامام لانه لا دخل للنظر فى الوجوب بمحض جرى عادة الله تعالى فتشكر واحفظ ١٢۔

له قوله لاحكم آه اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له فبهذا المعنى الحلو حسن والمر قبيح والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان فبهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا ہى فى الاخرة فهو حسن وكونه متعلق الذم عاجلا اى فى الدنيا والعقاب آجلا ہى فى الاخرة فهو قبيح ولا خلاف فى ان الحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل بالاتفاق اما بالمعنى الثالث ففيه اختلاف المذاہب فعند الاشاعرة لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع ولا مجال للعقل فى درك احكام الشرع فالافعال كلها كالايمان والكفر والصلوٰة والزناء وامثالها سواسية قبل ورود الشرع ليس فى فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق لترتب العقاب والشارع جعل بعضها مستحقا لترتب الثواب فامر به والبعض الآخر مستحقا لترتب العقاب فنهى عنه فما امر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر انعكس الامر فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مامورا به منهيا عنه وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال وقبحها عقلى لا يتوقف على الشرع ففى نفس الامر قبل ورود الشرع بعض الافعال حسنة تستحق ترتب الثواب على فاعلها والبعض الآخر قبيحة تستحق ترتب العقاب على فاعلها لكن عند الحنفية حسن الافعال وقبحها لا يستلزم حكما من الله بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله الحكيم الذى لا يرجح مرجوحا وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح الحكم ولولا الشارع وكانت الافعال وفاعلو بالوجبت الاحكام فالفعل الصالح للاباحة كان مباحا البتة ١٢ عـه الاحكام جمع حكم وہى محمولات المسائل الفقهية من الوجوب والحرمة والندب والكراہة والاباحة والحكم خطاب الله المتعلق بافعال

[illegible]

ثوابِهٖ وَمُقَابِلِهِمَا فَعِنْدَ الْاَشَاعِرَةِ شَرْعِیٌّ اَیْ بِجَعْلِهٖ فَقَطْ فَمَا اَمَرَ بِهٖ فَهُوَ حَسَنٌ وَمَا نَهٰی عَنْهُ فَهُوَ قَبِیْحٌ وَلَوِ انْعَکَسَ الْاَمْرُ وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ عَقْلِیٌّ اَیْ لَا یَتَوَقَّفُ عَلَی الشَّرْعِ لٰکِنْ عِنْدَنَا لَا یَسْتَلْزِمُ حُکْمًا فِی الْعَبْدِ بَلْ یَصِیْرُ مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الْحُکْمِ مِنَ الْحَکِیْمِ الَّذِیْ لَا یُرَجِّحُ الْمَرْجُوْحَ فَمَا لَمْ یَحْکُمْ لَیْسَ هُنَاکَ حُکْمٌ وَمِنْ هٰهُنَا اشْتَرَطْنَا بُلُوْغَ الدَّعْوَةِ فِی التَّکْلِیْفِ بِخِلَافِ الْمُعْتَزِلَةِ

ای عند الحنفیہ ۱۲ — ای کل من الحسن والقبیح ۱۲ — ای علۃ ۱۲ — ای من اجل ان الحسن والقبیح لا یوجب الحکم ۱۲

المکلفین اقتضاءا وتخییرا وقیل فی بیان مبدئیتها ان موضوع ان موضوع علم الاصول ہو الادلۃ الاربعۃ من حیث کونها مثبتۃ للاحکام فی متعلقات موضوع ۱۲ لہ قولہ الاشاعرۃ اعلم ان الشیخ ابا المنصور الماتریدی ہو رئیس علماء اہل السنۃ والجماعۃ بماوراء النہر وکان حنفی المذہب وتسمی اتباعہ بالماتریدیۃ والشیخ ابو الحسن الاشعری تسمی اتباعہ بالاشعریۃ ویسمی مجموع الفریقین من الماتریدیہ والاشعریۃ بالاشاعرۃ تغلیبا لاسم ابی الحسن الاشعری لانہ اشہر واکثر علما بالدقائق بالدلائل لہ قولہ لا یتوقف آہ یعنی ان حسن الافعال وقبحها عندنا وعند المعتزلۃ عقلی لا یتوقف علی الشرع قال المصنف فی الحاشیۃ انما سمی بالعقلی لانہ قد یدرک بالعقل او لان ثبوتہ لما کان بلا جعل جاعل کان من شانہ ان یدرک بالعقل وقیل انما سمی بہ لان الحسن والقبح کون الفعل بحیث یستحق فاعلہ المدح او الذم عند العقل وفیہ ما فیہ انتہی وقد یسمی ذاتیا ایضا لانہ قد یکون لذات الفعل او العوارض الذاتیۃ فلکونہ منسوبا الی ذات یسمی ذاتیا ۱۲ سہ قولہ لکن آہ الغرض منہ بیان الفرق بین المذہب ومذہب المعتزلۃ تفصیلہ لما کان الحسن والقبح فی الافعال عندنا وعند المعتزلۃ عقلیا ولا خلاف فی ہذا القدر انما الخلاف بیننا وبینہم فی انہ حاکم ام لا فالمعتزلۃ ذہبوا الی ان حسن الفعل وقبحہ موجب للحکم وان الحکم فی العبد لیس بموقوف علی امر اللہ ونہیہ فلو فرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام وعندنا انہ غیر موجب للحکم بل یکون باعثا وعلۃ لاستحقاق الحکم من الحکیم الذی لا یرجح المرجوح فلا حکم الا اللہ ولذا قلنا ان بلوغ دعوۃ الرسل شرط فی التکلیف

والإمامية والكرامية والبراهمة فانه عندهم يوجب الحكم

القائلين ان الحسن والقبح حاكم ١٢ ... حسن الفعل وقبحه ١٢

فلولا الشارع كانت الافعال توجب الاحكام قالوا منه ما هو

... في ذات الافعال من الوجوب والحرمة والندب والكراهة ١٢

ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل امر

بديهي ١٢

الآخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب

العقل ١٢ — امر الآخرة ١٢

اجلاً اقول العدل واجب عقلاً عندهم فيجب المجازات وذالك

اي في الآخرة ١٢ — من قبل المعتزلة ١٢ — اي عند المعتزلة ١٢ — اي جزاء الافعال كما هو مقتضى العدل

كاف لحكم العقل وان كان خصوصية المعاد الجسماني سمعياً على

باستحقاق ثواب الآخر وعقابها ١٢ — اما مطلق المعاد فعقلي فلا يرد ان الاستحقاق ليس الا في المعاد الجسماني وهو سمعي فكيف يكفي المجازاة بحكم العقل وفيه ما فيه

فمن لم تبلغه الدعوة فهو غير مكلف في الاحكام فالحاصل ان العقل عندهم حاكم مطلقاً بالحسن والقبح على الله وعلى عباده اما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة اما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذالك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا كذا قيل ١٢۔ له قوله قالوا آه اعلم ان المعتزلة قالوا ان حسن بعض الافعال وقبحه بديهي كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يدرك استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة في الصدق النافع والكذب الضار بلا توقف على ورود الشرع لما اعترض عليه الفاضل مرزاجان بانه كيف يحكم العقل بالثواب آجلاً وامر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فلا يدرك الحسن والقبح المتوقف عليه بالعقل فضلاً عن كونه ضروريا اجاب عنه المصنف بان العدل واجب عندهم عقلا فيجب المجازات فلا بد من دار جزاء غير دار الدنيا وذالك كاف لحكم العقل بالثواب فيها وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا فاما مطلق دار الجزا فليس بسمعي حتى قالت بها الفلاسفة على انه يعني لو تحقق امر الآخرة لتحقق الثواب كاف في حكم العقل بالحسن والقبح ضرورة فتدبر ولعله اشاره الى ان الجواب هو الاول وما اجاب بالعلاوة ضعيف فان الحسن والقبح بهذا المعنى غير منقول عنهم قال بعض الافاضل ان

أَنَّهُ بِمَعْنَى لَوْ تَحَقَّقَ لَتَحَقَّقَ كَافٍ فَتَدَبَّرْ وَمِنْهُ مَا هُوَ نَظَرِيٌّ كَحُسْنِ

المقاد ۱۲ استحقاق الثواب والعقاب ۱۲ تقرير فی الحاشية ۱۲ ای من حسن الفعل و قبح ۱۲

الصِّدْقِ الضَّارِّ وَقُبْحِ الْكَذِبِ النَّافِعِ وَمِنْهُ مَا لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِالشَّرْعِ

حسن و قبحه ۱۲ غير مدرك بالعقل لا فرقة

كَحُسْنِ صَوْمِ آخِرِ رَمَضَانَ وَقُبْحِ صَوْمِ أَوَّلِ شَوَّالٍ فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْعَقْلِ

ای يوم العيد

إِلَيْهِ لَكِنَّ الشَّرْعَ كَشَفَ عَنْ حُسْنٍ وَقُبْحٍ ذَاتِيَّيْنِ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ

ای الی کل واحد منهما ۱۲ لا صفة فی الفعل بالامر والنهی ۱۲ ای معتزلہ اختلفوا فيما بينهم بعد الاتفاق فيما مر ۱۲

الجواب الاول ايضاً منظور فيه لانه ان اريد بالمجازاة ثواب الجنة وعقاب النار فلا يستقل العقل بادراكها وان اريد مطلق المجازاة بشئ من الدنيا فی الدنيا كيف وقد ثبت مجازاة الكفار بذالك فی نحو صلة الرحم والصدقة فاما وجوب الايمان بالعقل فليس من جنس الافعال والكلام فيها انتهى **وقالوا** ايضاً ان احسن بعض الافعال وقبحها **نظري** لا يعرفان الا بالتامل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار فان الحسن والقبح فيهما يعرف بالنظر والتامل بدون الاستعانة بورود الشرع **ومنها ما لا يدرك** الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين فان الشرع اظهر ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات ولهذا اوجبه وصوم اول يوم من شوال قبيح بالذات ولهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشئ ليس الا باعطاء ذالك التی ما يصلح له كما هو مذهبهم فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلوح للثواب وكذا اوجبه وكذا الحال فی ان صوم اول شوال له صلوح للعقاب وكذا حرمه وقيل فيه بحث فانك خبير بانه يرجع الی ان حكم الشرع علی الحكمة وهی من علم الله تعالى يستحيل للمخلوق الاطلاع عليه فالدعوى بان ذالك القبح ذاتی دعوى بادراك الحكمة وهی باطلة **وغاية التحقيق** ان ما امر به الشرع او نهی عنه عين الحكمة وهی اعطى كل ذی حق حقه الا ان العلماء مامورون بالاستنباط فعليهم غاية الجهد على استعداد العبودية فی معرفة الجهة الظاهرة وان احتملت المعارضة بما فی الحكمة القاهرة تحقيقا للتعبد ۱۲۔

[1] **قوله ثم اختلفوا** آه ،، اعلم ان المعتزلة القائلين بحسن الافعال وقبحها عقليين اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم ان الحسن والقبح فی الافعال لذواتها فی ان ذوات الافعال تقتضی وتوجب الحسن والقبح لا دخل لصفة فيها **وقال** المتاخرون فی الحسن والقبح كلاهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح لوجوه واعتبارات فالفعل الواحد يختلف حسناً وقبحاً باعتبارات مختلفة **وقال** الحنفية ان الحسن والقبح فی الافعال بعد كونهما عقليين ليسا بمقيدين

ای صفة فی الفعل توجب الحسن والقبح ۱۲

القدماء لذات الفعل والمتاخرون بل لصفة حقيقية توجبه

منهم ۱۲ منهم ۱۲ ای لیس لذات الفعل ۱۲

فيهما وقوم لصفة حقيقية فی القبح فقط والحسن عدم القبح

ای تلک الصفة ۱۲ ای قال ۱۲ ای دون الحسن ۱۲

وقال الجبائية ليست صفة حقيقية بل اعتبارات والحق عندنا

ای عند الحنفیة ۱۲ وجوه واعتبارات ۱۲

الاطلاق الاعم فلا يرد النسخ علينا ثم من الحنفية من قال ان

فیه اشارة الی انه یرد علی غیرنا وهم الذین قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة ۱۲

لذات فعل او لصفة حقیقیة او لامر زائد او لاعتبارات مختلفة کما قال به المعتزلة بل الحق عندنا الاطلاق الاعم فیحسن الفعل او یقبح بای شئی کان سواء کان لذات الفعل او لصفة حقیقیة له او لوجوه واعتبارات له فعلی هذا **لا یرد النسخ** علینا وتقریره علی ما قال الفاضل الخیرآبادی انه لو کان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقیقیة لازمة لزم بطلان النسخ لان مقتضی الذات لایتخلف فاذا کان الحسن او القبح مقتضی ذات الفعل فلا یمکن انفکاکه عنها فیجب کون الحسن حسنًا ابدًا وکون القبیح قبیحًا ابدًا مع ان بعض الافعال قد ینسخ حسنه ویصیر قبیحا وهذا الایراد غیر وارد علینا لانا نقول بکون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقیقیة بل انما نقول بالاطلاق الاعم فالمنسوخ یجوز ان یکون حسنه بغیره فلا یکون حسنه باقیا عند النسخ ویصیر قبیحا ۱۲ ۱ه **قوله فلا یرد** آه لان الفعل الحسن المنسوخ یجوز ان یکون حسنه لغیره وهو لم یبق عند النسخ صالحا لان یکون مقتضیا للحسن فصار قبیحا قال المصنف فیه اشارة الی انه یرد علی غیرنا وهم الذین قالوا الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة لازمة وسیجئ ما یدفع الایراد عنهم ایضا وخلاصته ما سیجئ ان الذاتی قد یغلب علیه غیره کبرودة الماء عند تسخنه او یسقط اعتباره کاباحة المیتة عند المخمصة ولهذا لم یجوزوا النسخ فیما لم یحمل السقوط حسنه او قبحه وقد اجیب بان القتل ظلمًا وان کان عین القتل قصاصا مثلًا لکنه مخالف له بالحقیقة المعتبرة شرعًا وحاصله اعتبار الجهتین فی مفهومی القتلین یصیران حقیقتین مختلفین ولایخفی ما فیه انتهی ۲ه **قوله ان العقل** آه اعلم ان طائفة من مشائخ الحنفیة قالوا ان العقل قد یستقل فی درک بعض احکامه تعالی بدونه الاستعانة بورود الشرع فلا فرق بینهم وبین المعتزلة فی هذه المسئلة فکما انهم موافقون للمعتزلة فی عقلیة الحسن والقبح بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة موافقون فی ان بعض الاشیاء یدرک الحکم فیه بالعقل ولا یتوقف علی الشرع فاجبوا الایمان وکل ما یلیق بجنابه تعالیٰ وحرموا الکفر وکل لا یلیق بجنابه تعالیٰ بالعقل نعم یمکن الفرق بان هذا البعض من الاحکام عند الحنفیة قلیل معین وعند المعتزلة کثیر غیر معین

الْعَقْلَ قَدْ يَسْتَقِلُّ فِى اِدْرَاكِ بَعْضِ اَحْكَامِهٖ تَعَالٰى فَاَوْجَبَ الْاِيْمَانَ

وَحَرَّمَ الْكُفْرَ وَكُلَّ مَا لَا يَلِيْقُ بِجَنَابِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى عَلَى الصَّبِىِّ الْعَاقِلِ

ای یجب او یحرم ۱۲ — کالکذب والجہل والسفہ والعبث وغیرہا من صفات القبیحۃ

وَرُوِىَ عَنْ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا عُذْرَ لِاَحَدٍ فِى الْجَهْلِ

فیعذب ان لم یعتقد بواحدنیۃ اللہ تعالیٰ ۱۲

بِخَالِقِهٖ لِمَا يَرٰى مِنَ الدَّلَائِلِ اَقُوْلُ لَعَلَّ الْمُرَادَ بَعْدَ مُضِىِّ مُدَّةِ التَّاَمُّلِ

مما روی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ۱۲ — بان یتفکر فیہا العاقل ثم مقدم ۱۲

فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ دَعْوَةِ الرُّسُلِ فِى تَنْبِيْهِ الْقَلْبِ وَتِلْكَ الْمُدَّةُ مُخْتَلِفَةٌ فَاِنَّ

ای نفی المدۃ ۱۲

الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَةٌ وَبِمَا حَرَّرْنَا مِنَ الْمَذَاهِبِ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ مَسْاَلَةُ

فی الغیم ۱۲

الْبَالِغِ فِى شَاهِقِ الْجَبَلِ لَنَا اَنَّ حُسْنَ الْاِحْسَانِ وَقُبْحَ مُقَابَلَتِهٖ بِالْاِسَاءَةِ

مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْعُقَلَاءُ حَتّٰى مَنْ لَا يَقُوْلُ بِاِرْسَالِ الرَّسُوْلِ كَالْبَرَاهِمَةِ

ویظہر من الکلمات الماتریدیۃ ان ذالک البعض ہو الایمان باللہ وکل مالیق بجنابہ تعالیٰ وتحریم الکفر وکل مالا یلیق بجنابہ تعالیٰ ۱۲ ۔ لـه قوله کل ما لا یلیق آہ ،، بجنابہ تعالیٰ کالکذب والسفہ والجہل وامثالہا من الصفات القبیحۃ تنزہت عنہا ذاتہ تعالیٰ ۱۲ ۔ ٢ـه قوله لما یری آہ اعلم ان الذین قالوا من الاحناف ان العقل قد یستقل فی درک بعض الاحکام اوجبوا الایمان علی الصبی العاقل لان الدلائل علی وجودہ تعالیٰ ووحدانیتہ من خلق السموٰت والارض وابداع الکلیات والجزئیات من اللیس الصرف وبطلان الذات الی الایس وتقرر الحقیقۃ ونحوہا یشاہدہ کل عاقل فلا یکون احد من العاقلین معذورًا فی ان لا یعلم خالقہ بل یکون معذبا ان جہلہ ولما کان ہٰہنا مظنۃ سوال وہو انہ یلزم علی ما قال بعض الحنفیۃ انہ ان مات رجل بمجرد حصول العقل بغیر ایمان باللہ تعالیٰ وصفاتہ ان یکون معذبًا بلا دعوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم لوجوب الایمان علیہ وعدم عذر الجہل والحال ان اللہ تعالیٰ قال وما کنا معذبین حتّٰی

[illegible] ذ ض تعلیق انتہٰی ۱۲

اشارہ کرتے ہیں کہ مذہب بچہ نا بالغ اور شاہق کے شرع پر موقوف نہ ہونا یعنی عقلی ہے

ای حسن الاحسان ۱۲

فَلَوْلَا اَنَّهٗ ذَاتِیٌّ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِكَ وَالْجَوَابُ بِاَنَّهٗ یَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ لِمَصْلَحَةٍ

غیر متوقف علی الشرع ۱۲ — ای مما اتفق علیہ العقلاء ۱۲ — مبتدا ۱۲

عَامَّةٍ لَا یَضُرُّنَا لِاَنَّ رِعَایَةَ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ حَسَنٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَ

خبر ۱۲ — فالکل متفق علی حسنها ۱۲

بنعث رسولاً اجاب بقولہ **اقول** وحاصلہ اَنَّ ما روی عن ابی حنیفة رضی اللہ عنہ فی ہذا الباب مؤول بان مجرد حصول العقل غیر مراد لاجراء الاحکام بل المراد انہ حصل لہ العقل ومضت علیہ المدة التی یتامل فیہا فادراک مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل فی تنبیہ القلب عن نوم الغفلة فی الآیات الظاہرة فلما حصل العقل وادرک مدة التامل ونظر فی الآیات الظاہرة فما امن فیعذب بترک الایمان ویکون مصداق الآیة وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا فان العقل لہ رسول فی تنبیہ القلب الی الایمان باللہ تعالیٰ وتلک المدة غیر معین ولا دلیل یعتمد علیہ فیہ لانہ یختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل یہتدی فی زمان قلیل الی ما لا یہتدی الیہ غیرہ فیفوض تقدیرہ الی خالق الکائنات ویتفرع علیہ مسئلة رجل بلغ فی شاہق الجبل من انہ لا یکلف قبل مضی مدة یحصل فیہ التجربة قال صدر الشریعة فالصبی العاقل وشاہق الجبل مکلفان بالایمان حتی ان لم یعتقدا ایماناً ولا کفراً یعذبان عند المعتزلة وعند الاشعریة یعذران فلم یعتبر کفر شاہق الجبل فیضمن قاتلہ ولا ایمان الصبی والمذہب عندنا المتوسط بینہما اذ لا یمکن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وہو مبنی علیہ فالعقل وحدہ غیر کاف فالصبی العاقل لا یکلف بالایمان لعدم استیفاء المدة ولکن یصح منہ اعتبارا لاصل العقل ورعایة للمتوسط فجعلنا مجرد العقل کافیا للصحة وشرطنا الانضمام المذکور للوجوب ۱۲ منہ قولہ لنا آہ شرع المصنف فی اثبات مذہب الحنفیة ان الفعل متصف بالحسن والقبح عقلاً وجاء بدلیلین احدہما قوی والآخر مزیف فقال ان حسن الاحسان وقبح مقابلتہ بالاساءة اتفق علیہ العقلاء کلہم فلولا انہ ذاتی لما اتفق العقلاء علیہ واجاب الاشاعرة عن ہذا الدلیل انا لا نسلم ہذا الاتفاق لاجل ذاتیة الحسن والقبح بل یجوز ان یکون لرعایة مصلحة عامة للخلائق فرد المصنف رحمہ اللہ بان ہذا الجواب لا یضرنا لان دعوانا ان حسن الافعال وقبحہا ذاتی بمعنی انہ غیر موقوف علی الشرع اعم من ان یکون لذات فعل او لامر آخر کما بیّنا فیما مر انفاً فعلی ہذا لا یرد علینا الاعتراض بالمصلحة العامة وانما یضرنا ہذا الایراد لو ادعینا انہ لذات الفعل فقط ورعایة المصلحة العامة ایضا حسن بالضرورة فنقول ان العقلاء اتفقوا علی حسنہ حتی من لا یقول بارسال الرسل کالبراہمة وغیرہم من المشرکین فلولا انہ ذاتی لم یکن مما اتفق علیہ العقلاء واجاب البعض عن دلیلنا بانا لا نسلم ان العقلاء اتفقوا علی ان کل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلتہ بالاساءة مستلزم لحکم

اِنّمَا یضُرّنا لَوادّعَینا اَنّه لِذاتِ الفعل بل الدّعوی عدمُ التوقُّف

سواء کان لذات الفعل او لصفة او لغیرہا ۱۲ ای کل واحد من الحسن والقبح ۱۲ ای عدم توقف الحسن والقبح ۱۲

علی الشرعِ وَمنعُ الاتفاقِ علی اَنّه مناطُ حُکمِہٖ تعالیٰ لا یمسّنا فانّا لا

ای کل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلتہ ۱۲ ہذ المنع ۱۲

نقولُ باستلزامِہٖ حکماً مِنہ تعالیٰ بل ذالکَ بالسّمعِ وَاستدلّ

ای کل واحد من الحسن والقبیح ۱۲ نقول ۱۲ من الشرع ۱۲ علی مذہب الحنفیة ۱۲

اِذا استوی الصدقُ وَالکذبُ فی المقصودِ اٰثرَ العقلُ الصِدقَ

ای الصدق والکذب ۱۲ اختار ۱۲

وَفیہِ اَنّه لا استواءَ فی نفسِ الامرِ اِنّ لِکلٍّ منہما لوازمَ وَعوارضَ

جواب ۱۲ فی الصدق والکذب تغایر الاٰخر ۱۲

فہوتقدیرٌ مُستحیلٌ فیمتنعُ الایثارُ علی ذالکَ التقدیرِ وقالوا اَوّلاً

ای ایثار العقل الصدق ۱۲ ای تقدیر المساواۃ ۱۲ الاشعریة فی نفی عقلیة الحسن والقبح

اللہ تعالیٰ وردہ المصنف بانہ لا یمسنا ہذا المنع لانا لا نقول ان حسن الافعال وقبحہا موجب للحکم علی المکلف کما قال بہ المعتزلۃ بل نقول ان الحکم بالشرع نعم انما یمس المعتزلۃ القائلین ان العقل کما مر تفصیلہ فمقصودنا من ہذا الدلیل اثبات عقلیۃ الحسن والقبح وعلی ہذا لا یرد علی المعتزلۃ ایضاً لان مقصودہم ایضا اثبات عقلیۃ الحسن فقط لا اثبات استلزامہ للحکم ایضاً

۱؎ قولہ واستدل آہ ہذا دلیل ثان مزیف وحاصلہ انہ کان مقصودٌ ما یحصل بالصدق والکذب بکلیہما یختار العقل الصدق ای حصولہ بالصدق وبترک الکذب فایثار الصدق دلیل علی ان حسن الصدق ذاتی وردہ المصنف بان للصدق لوازم وعوارض من المطابقۃ والمصلحۃ وللکذب ایضا لوازم وعوارض من اللامطابقۃ والمفسدۃ وغیرہا لا تکادان تستوی فی جمیع المقاصد والجہات فہذا التقدیر تقدیر مستحیل فی نفس الامر وان کان فی نظر القاصد کذالک فیمتنع ایثار العقل الصدق علی ذالک التقدیر والحاصل ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر الی مقصود معین فلا یلزم منہ ذاتیۃ الحسن لجواز ان یکون الایثار لمرجح آخر وان اراد الاستواء فی نفس الامر بالنظر الی کل مقصود فلا نسلم الایثار علی تقدیر الاستواء لان الاستواء محال فتقدیر الاستواء تقدیر امر محال فیجوز ان یمتنع الایثار علی ذالک التقدیر وان کان مستحیلا اذ المحال یجوز ان یستلزم محالاً کذا فی الکشف ۱۲ ۔ ۲؎ قولہ قالوا آہ شرع فی بیان رد مذہب القائلین بالحسن والقبح الذاتیین

لو كان ذاتيا لم يتخلف وقد تخلف فان الكذب مثلا يجب لعصمة

لان ما بالذات لا يتخلف ۱۲ والحال لانه ۱۲ والحال انه ۱۲ مع كونه قبيحا ۱۲ القبيح مثلا ۱۲

نبي وانقاذ بري عن سفاك والجواب ان هناك ارتكاب اقل

فصار حسنا بعد كونه قبيحا ۱۲

القبيحتين لا ان الكذب صار حسنا قيل يرد عليه ان هذا الكذب

ههنا واجب فيدخل في الحسن اقول الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته

وكل واجب حسن ۱۲ في دفع الايراد ۱۲

وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحذورات غاية الامر انه يلزم

انه يلزم القول بان كلا منهما كما ان بالذات كذلك بالغير ولعلهم

اي من الحسن والقبح ۱۲

بخمسة اوجه الاول انه لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا في الافعال لم يتخلف عن الفعل لان الذاتي ما يقتضيه الذات ومقتضى الذات لا يتخلف والحال انه قد يتخلف عنه بان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب لحفظ نبي عليه السلام من ظالم والانجاء بري عن قصاص عمن يقصد سفك دمه والظاهر ان الواجب حسن والجواب ان ههنا امران قبيحان احدهما اقل قباحة من الآخر الاول قتل النبي عليه السلام وسفك دم بري والآخر الكذب لحفاظة النبي عليه السلام وانقاذ البري والكذب اخف القبيحتين ففي اختيار الكذب وجوبا عصمة النبي اختيار اقل القبيحتين لا ان الكذب صار حسنا غاية في الباب ان قبح هذا الكذب النافع نظرا قيل يرد عليه انه ليس من قبيل اختيار اقل القبيحتين بل هذا الكذب في هذا المقام واجب وكل واجب حسن فهذا الكذب حسن فهو اختيار الحسن لا ايثار اقل القباحتين ورده المصنف بقوله اقول ان الكذب لم يدخل في الحسن لان الحسن نوعان حسن لذاته وحسن بغيره فهذا الكذب صار حسنا بواسطة حسن عصمة النبي عليه السلام وانقاذ بريء بالعرض فهو حسن لغيره قبيح لذاته كالجهاد فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله۔ فلما صار هذا الكذب حسنا لغيره فلا ينافي القبح لذاته والقائلون بالحسن والقبح الذاتيين قائلون بان كلا منهما كما يكون بالذات كذلك يكون بالغير ۱۲۔

يلتزمونه وبه[1] امكن لهم التخلص عن النسخ على[2] انه لا يتم على الجبائية

وعلينا وثانيا[3] لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا

لانا نقول بالاطلاق الاعم ١٢ — كل من الحسن والقبح ١٢ — اي الحسن واللاحسن فان القبح لاحسن ١٢

ـه قوله وبه امكن لهم آه يعني لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالذات حسنا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فنكاح الاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع والآن لما زال استلزامه لذالك الحسن بقي على قبحه فصار حراما ١٢۔ ـٰه قوله علينا آه هذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة وحاصله ان الايراد المذكور لا يرد على جميع المعتزلة بل هو انما يرد على القائلين بان الحسن والقبح ثابتان لذات الفعل فقط كما قالوا واما الذين قالوا ان الحسن والقبح ليس لذات الفعل بل لصفة اعتبارية لا لذات الفعل ولا يرد علينا ايضا لانا نقول بالاطلاق الاعم من ثبوتهما لذات فعل او لصفة اعتبارية او لوجوه واعتبارات فلا حصر عندنا في ان الحسن لذات فعل ليرد علينا ١٢ ـ

ـٰه قوله ثانيا وجه ثان للاشاعرة القائلين بان الحسن والقبح في افعال شرعي انه لو كان الحسن والقبح كل منهما ذاتيا يلزم اجتماع النقيضين في مثل قولنا لاكذبن غدا فاخبر انه يكذب غدا فان اخبر في الغد فكذب فهو صادق وكاذب ايضا اما الصدق فلكونه ناطقا على ما قال اما الكذب فلصدوره عنه وكذا العكس بانه لم يكذب في الغد فهو كاذب وصادق ايضا اما الكذب فلعدم صدور الكذب عنه في الغد حسب ما اخبر اما الصدق فلعدم صدور الكذب ففي هذه القضية صدقها يستلزم الكذب وكذبها يستلزم الصدق والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في هذا الكلام فالقول بعقلية الحسن والقبح الذاتيين محال وقال السيد السند في تقرير الدليل فان صدقه يستلزم الكذب وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله بالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب ولا شك في ان انتفاء القبيح وتركه حسن وقال الآمدي في تقريره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع النقيضين اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي وكذب الكلام الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبيح الذي هو لاحسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في الكلام الغدي وقال السيد هذا التقرير ايضا جيد ١٢۔

فَإِنَّ صِدْقَهُ يَسْتَلْزِمُ الْكَذِبَ وَبِالْعَكْسِ وَلِلْمَلْزُوْمِ حُكْمُ اللَّازِمِ وَ

رُبَّمَا يُمْنَعُ ذَالِكَ اَلَا تَرٰى اِنَّ الْمُفْضِيَ اِلَى الشَّرِّ لَا يَكُوْنُ شَرًّا بِالذَّاتِ

بَلْ بِالْعَرَضِ قَالَ الشَّيْخُ فِى الْاِشَارَاتِ الشَّرُّ دَاخِلٌ فِى الْقَدَرِ بِالْعَرَضِ

اَقُوْلُ هٰذَا يُرْشِدُكَ اِلَى الْاِلْتِزَامِ الْمَذْكُوْرِ سَابِقًا فَافْهَمْ وَثَالِثًا

اِنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ اِضْطِرَارِيٌّ فَاِنَّ الْمُمْكِنَ مَالَمْ يَتَرَجَّحْ لَمْ يُوْجَدْ وَنُرَجِّحُ

ے قوله وربما آه اى كون ملزوم الحسن حسنًا بالذات وملزوم القبيح قبيحًا بالذات ممنوع الا ترى ان المفضى الى الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرًا بالذات قال المصنف فى الحاشية مثلًا البرد المفسد للثمار ليس شرًّا فى نفسه من حيث هى كيفية ولا بالقياس الى علته الموجبة وانما هو شر بالقياس الى الثمار لافساد امزجتها وعلى هذا فقس ولا يخفى عليك انه مبنى على ان المشية لا يتعلق باعدام شئ اولا وبالذات بل انما يتعلق اولا وبالذات بايجاد ضده ويلزم عدمه بحكم المضادة ثانيا وبالعرض والوجود خير كله انتهى ے الشر آه هذا تائيد لسند المنع بان الشيخ قال فى الاشارات ان الشر داخل فى التقدير بالاولى بالتبع وانما الداخل فى القدر اوّلا وبالذات هو الخير لكنه قد يكون متوقفا على وجود الشر وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلهذا قدر الشر اوجده وكذا حال ما يفضى الى الخير لا يكون من تلك الجهة خيرًا بالذات بل بالعرض ۱۲ ے قوله الى التزام آه يعنى ان الحسن والقبح كما يكون كل منهما بالذات يكون بالعرض فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزمًا لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق ۱۲ ے قوله ان فعل العبد آه هذا وجه ثالث للاشاعرة فى ان الحسن والقبح للافعال ليس عقليا وتقريره ان فعل العبد اضطرارى لانه ممكن والامكان هو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود فالممكن سلب ضرورة الوجود والعدم لا يخرج من الليس الى الايس بدون ترجيح الوجود على العدم فلا بد له من مرجح يرجح احد طرفيه فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحًا فلما كان ترجيح المرجوح محالًا فالعدم حال ترجح الوجود محال فما لم يجب الممكن لم يوجد فوجود الفعل واجب الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى والاضطرارى لا يوصف

وجوب کا صدور دو طرح ہے کہ واجب بالاختیار اور ایک بالاضطرار
عام حالات میں جو بندہ سے فعل ہوتا ہے وہ بالاختیار ۴۶ اور رعشہ کی بیماری جو ہوتا ہے وہ بالاضطرار ہوتی ہے

فِی الْمُخْتَصَرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْوَاجِبَ بِالْاِخْتِیَارِ لَا یُوْجِبُ الْاِضْطِرَارَ
ضُرُوْرَةَ الْفَرْقِ بَیْنَ حَرَکَتَیِ الْاِخْتِیَارِ وَالرَّعْشَةِ عَلٰی اَنَّهٗ مَنْقُوْضٌ
کل منہما واجب ۱۲ — ہو اختیاری ۱۲ — ہو غیر اختیاری ۱۲
بِفِعْلِ الْبَارِیْ تَعَالٰی فَائِدَةٌ عِنْدَ الْجَهْمِیَّةِ الَّذِیْنَ هُمُ الْجَبْرِیَّةُ
فی تحقیق صدور الافعال العبد ۱۲
حَقًّا لَا قُدْرَةَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا بَلْ هُوَ کَالْجَمَادِ وَهٰذَا سَفْسَطَةٌ وَعِنْدَ
لا قصداً ولا اختیاراً ۱۲ — لا علی الکسب ولا علی الایجاد ۱۲ — ای العبد ۱۲

بالحسن والقبح فلا یکون فعل العبد حسنا ولا قبیحا اجماعًا ورده المصنف بقوله والجواب وتقریره انه یجوز ان یکون المرجح هو الاختیار فیکون الوجوب بالاختیار ولا یخفی ان الوجوب بالاختیار لا یوجب الاضطرار فان الفعل الاضطراری ما لا یکون للاختیار فیه مدخل وہہنا قد تعلق به الاختیار ضرورة الفرق بین حرکتی الاختیار ورعشة فانهما واجبتان مع ان الاولی اختیاریة والثانیة اضطراریة وحاصله انا لا نسلم لزوم الاضطرار من الوجوب فان الاضطرار انما یتم لو لم یکن للعبد اختیار اما علی تقدیر صدور الفعل عن الاختیار فلا اضطرار ولا منافاة بین وجوب الفعل حالة الاختیار وامکانه قبله فان القدرة والداعی اذا اجتمعا وجب الفعل ہذا ما ذکره الامام الرازی فی نہایة العقول علی انه یعنی ہذا الدلیل منقوض بفعل الباری تعالیٰ بان یقال فعل الله ممکن فلا یوجد بدون المرجح وترجیح المحال فوجب ذالک الفعل فتیصیر صدوره اضطراریا فیکون الله فی افعاله مضطرا وہو کما تری اقول قال صدر الشریعة ان قوله ان الاتفاقی والاضطراری لا یوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم لان کون الفعل اتفاقیا او اضطراریا لا ینافی کونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته انتہی فاقال الاشعری بالمنافاة بینهما غیر ملتفت الیه ۱۲ ۔ له قوله عند الجهمیة ہم اصحاب جہم بن صفوان ہم فرقتان جبریة خالصة لا تثبت للعبد قدرة مؤثرة ولا کاسبة بل یجعله بمنزلة الجمادات کالجہمیة وجبریة غیر خالصة تثبت للعبد قدرة غیر مؤثرة بل کاسبة کالاشعریة والنجاریة والفراریة ومراد المصنف ہہنا ہی الفرقة الاولی القائلة لا قدر للعبد اصلا ای لا مؤثرة ولا کاسبة ورده بانه سفسطة ای غنی من ان یقام علی بطلانه دلائل لانه لو لم یکن للعبد فعل اصلا لما صلح تکلیفه وقد قال الله تعالیٰ لا یکلف الله نفسا الا وسعها ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعاله وقد قال الله تعالیٰ من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعلیها ولا یکون اسناد الافعال التی تقتضی سابقیة القصد والاختیار الی العبد علی سبیل الحقیقة مثل صلی وصام وکتب الی غیر ذالک فلا کلام لنا معهم فانهم قوم لا یهتدون میں

الْمُعْتَزِلَةِ لَهُ قُدْرَةٌ مُؤَثِّرَةٌ فِي أَفْعَالِهِ وَهُمْ مَجُوسُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ وَمَا

اى العبد ١٢ — كلها ١٢ — اى المعتزلة ١٢ — لما فى الحديث الشريف ١٢

فَهِمُوا أَنَّ الْإِمْكَانَ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ إِفَادَةُ الْوُجُودِ وَعِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ

اى الامكان ١٢

لَهُ قُدْرَةٌ كَاسِبَةٌ لٰكِنْ عِنْدَ الْأَشْعَرِيَّةِ لَيْسَ مَعْنَى ذٰلِكَ إِلَّا وُجُودُ

اى القدرة المتوهمة الوجود كاف ١٢

قُدْرَةٍ مُتَوَهَّمَةٍ مَعَ الْفِعْلِ بِلَا مَدْخَلِيَّةٍ أَصْلًا قَالُوا ذٰلِكَ كَافٍ

فى شئ ١٢ — اى لا فى الفعل ولا فى القدرة ١٢

عند المعتزلة للعبد قدرة مؤثرة فى الافعال كلها فهو خالق لافعاله فهم مجوس لهذه الامة المكرمة حيث اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو يزدان والاخر للشر وقد اقتبس المصنف بحديث النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم قال القدرية مجوس هذا الامة رواه الامام احمد رحمه الله عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ورد المصنف مذهبهم بان العبد ممكن محتاج فى وجوده الى واجب الوجود فليس من شانه ان يفيد وجوده الى واجب الوجود فليس من شانه ان يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر افعاله بها واذا ابطل المصنف مذهب هؤلاء الملاحدة شرع فى بيان مذهب اهل الحق فقال وعند اهل السنة والجماعة للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب لكن عند الاشعرية معنى القدرة الكاسبة توهمها بان تخيل العبد قدرة مع الفعل ولا دخل له فى الفعل ولا فى القدرة اصلا فهم يقولون بالقدرة المتوهمة الغير الموجودة وهى كافية فى تكليف الله لعباده بالشرائع والاحكام والحق انهم لما قالوا بهذه القدرة حقيقية فلا فرق بين العبد والجماد فقولهم هذا مثل قول الجبرية رجعوا الى ما هربوا عنه وعند الحنفية اعلم ان الفرق بين الخلق والكسب ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب بان يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدرة متعلقة بالفعل والخلق هو ايجاد الله تعالى الفعل بعد صرف القدرة فالعادة الالهية جارية بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدرة مصروفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل وقال المصنف فى الحاشية الفرق بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة بان الاول امر اضافى يجب ان يقع به المقدور فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد ذالك المقدور والثانى امر اضافى يجب ان يقع به المقدور فى محلها ولا يصح انفراد القادر بالايجاد فالكسب لا يوجب وجود المقدور ولا يجوز الى محصل ينتفع به فى هذا المقام كما لا يخفى على

فِی التکلیف والحقُّ اَنّہٗ کفوٌ للجبرِ وعند الحنفیۃِ الکسبُ صرفُ
صحۃ ۱۲ — ای قول الاشاعرۃ ۱۲

القدرۃِ المخلوقۃِ الی القصدِ المُصَمَّمِ الی الفعلِ فلہا تاثیرٌ

فی القصدِ المذکورِ ویخلقُ اللّٰہ سبحانہ الفعلَ المقصودَ وعندَ

ذالک بالعادۃِ فقیلَ[1] ذالک القصدُ من الاحوالِ غیرُ موجودٍ
لان القصد حال والحال ما لا یکون موجودا ولا معدوما والخلق افاضۃ الوجود

ولا معدومٍ فلیس بخلقٍ ولیسَ الاِحْداثُ کالخَلْقِ بل اھونُ
بالذات کما للجواہر والاعراض بل ہو احداث ۱۲

وفیع التامل انتہیٰ وملخص قال الفاضل الخیرآبادی وجہ عدم الانتفاع بہ فی ھذا المقام انہ ان حصل من الکسب وجود شیٔ فہو الخلق والایجاد فلا یختص الخلق بہ تعالیٰ وان لم یحصل منہ وجود شیٔ فلا صنع للعبد اصلاً فعاد الجبر ۱۲۔

[1] قولہ فقیل ذالک آہ اعلم ان الحال صفۃ لموجود لاموجودۃ ولا معدومۃ کما فی شرح المواقف والقصد حال من الاحوال وہی امور اعتباریۃ التی وجوداتہا بمناشیہا فالقصد لیس بموجود ولا معدوم ولما کان الخلق ہو افاضۃ الوجود بالذات کما للجواہر والاعراض القصد لا موجود ولا معدوم فالقصد لیس بخلق بل ہو احداث وہو سہل من الخلق فیجوز ان تکون قدرۃ العبد محدثۃ فتحدث ھذا القصد المصمم وشہادت النصوص علی ان الخلق للّٰہ تعالیٰ فقط فانہ بصیر المتصف بہ ذاتا مستنقلۃ وہذا الجواب انما ہو علیٰ مذہب من یثبت الواسطۃ بین الموجود والمعدوم کما قال القاضی ابوبکر الباقلانی وبہ قال امام الحرمین اولاً واما علی مذہب من لا یثبت الواسطۃ بینہما فلا وقیل ان القصد لیس بحال لعدم تعقل الواسطۃ بین وجود الشیٔ وعدمہ کما ہو مذہب اہل الحق من المتکلمین بل ہو موجود فی الخارج فالقصد المصمم خصتہ العقل من عمومیۃ الخلق فاللّٰہ خالق کل شیٔ الا قصد العبد فانہ مخلوق العبد فانہ ادنیٰ ما یتحقق بہ فائدۃ خلق القدرۃ فی العبد لان اتم الفوائد ان یکون الافعال مخلوقۃً لہ واذ ہی لیست کذالک فلا بد ان یکون القصد مخلوقاً والا فلا فرق بین القادر وغیرہ ویتجہ بہ حسن التکلیف فان التکلیف غیر القادر مما یستحیل العقل وہذا اوفی طریق کونہ قادراً فان قیل ان اللّٰہ تعالیٰ قال واللّٰہ خلقکم وما تعملون فالجواب ہو لیس ایضا علی عموم فالمراد ان اللّٰہ خلقکم وما تعملون الا القصد المصمم فانہ مخصوص من الآیۃ الکریمۃ فمذہب الحنفیۃ واسطۃ بین ما ذہب الیہ الجہمیۃ والاشاعرۃ وبین مذہب المعتزلۃ لانہم

قيل بل موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم
نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة
ويتجه به حسن التكليف وهذا كانه واسطة بين الجبر
والتفويض وفيه[1] ما فيه وعندى[2] مختار بحسب الادراكات
(العبد ١٢)
الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح

فوضوا الافعال كلها من كل من الوجود الى العباد فمذهبنا ليس بجبر محض لان قدرة العبد له تاثير فى القصد فهو ولا تفويض محض والحق هو التوسط ١٢ - [1] قوله فيه ما فيه قيل فى وجهه ان فائدة خلق القدرة وانجاه حسن التكليف يقتضيان ان يخصص جميع افعال العباد وقد ابيتم عنه تخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص واجاب عنه بعضهم بان مقصودهم ان فائدة خلق القدرة وانجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نحو من التاثير فى الافعال الاختيارية فى وسيلتها فقط او فيها والتاثير فى الوسيلة ادناهما فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذٍ يبطل العام بالكلية وهو غير جائز كما فى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ثم فى هذه النصوص ايضًا اشارة الى ان هذا تخصيص من نسبته المشيئة والعمل اليه

[2] قوله وعندى آه ،، وحاصل ما ذكره المصنف فى الرسالة المسماة بالفطرة الالهية وهى فى اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفى العبد لصدور الامر الجزئى مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصية ومبادٍ كلية بعيدة كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها دمانٍ جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور لما كان الشرائع امورًا جزئية صلح التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد فى الفعل الجزئى بالنظر الى المبادى القريبة الجزئية مختار ١٢ -

ای قطعات العصا المکسور ۱۲

ذالک فی الفطرۃ الالھیّۃ وانّھا لَاجدیٰ من تفاریق العصا ورابعًا

ھی الرسالۃ المسماۃ بالفطرۃ الالھیۃ ۱۲ ای انفع ۱۲ ای قلت الاشارۃ فی الاستدلال رابعًا ۱۲

لوکان کذالک لم یکن الباری تعالیٰ مختارًا فی الحکم لان الحکم علی

مستحیل صدورہ عن اللہ تعالیٰ فالحکم بالموافقۃ واجب وھو یسلب الاختیار ۱۲

خلاف المعقول قبیح والجواب ان موافقۃ حکمہ للحکمۃ لایوجب

حاصلہ ان وجوب الحکم بالموافقۃ بالاختیار لا یوجب الاضطرار ۱۲

الاضطرار وخامسًا لوکان کذالک لجاز العقاب قبل البعثۃ

فی الحکم ۱۲ ای قالت الاشاعرۃ فی الاستدلال علی عقلیۃ الحسن والقبح خامسًا ۱۲

لہ قولہ من تفاریق العصا ہذا مثل یضرب فی شئ کثیر النفع لان للعرب فی قطعات العصا المکسور منافع ولذا قال المصنف ان الرسالۃ انفع من قطعات العصا ۔ لہ قولہ لوکان کذالک آہ ، ہذا استدلال رابع من الاشاعرۃ علی کون الحسن والقبح شرعیین بانہ لوکان الحسن والقبح فی الافعال ذاتیا لم یکن الباری تعالیٰ مختارا فی الاحکام لان الحکم علی خلاف المعقول کالحکم بالاباحۃ علی ما یستحق العذاب غیر معقول فھو قبیح جدًا والقبیح یستحیل صدورہ منہ تعالیٰ فوجب منہ تعالیٰ حکم بالتحریم مثلاً فیما قبح عقلاً وبالایجاب مثلاً فیما حسن عقلاً فلزم الحکم بالتحریم والایجاب فلا یکون مختارا فی الحکم بل مضطرًا وھو باطل بالاتفاق والجواب قال المصنف فی الحاشیۃ حاصلہ منع الاستلزام فان الثابت للباری تعالیٰ من الاختیار ما یقابل الاضطرار ذالک ان نقول لیس النزاع فی الاختیار بمعنی عدم سلب القدرۃ عن الطرف الاخر فانہ مما یقول بہ الحکماء ایضًا بل فی صحۃ الفعل والترک واذا کان الترک مستلزمًا لمحذور وامر قبیح لم یکن صحیحًا البتۃ انتہی ۔ ہ قولہ لوکان کذالک آہ ہذا استدلال خامس من الاشاعرۃ علی کون الحسن والقبح شرعیین بانہ لوکان الحسن والقبح فی الافعال ذاتیا جاز العقاب قبل بعثۃ الرسل لان الحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب ومقتضی العقل انہ لو اتی احد بالفعل القبیح او ترک الحسن قبل البعثۃ یعذب علیہ فیجوز العقاب قبل البعثۃ وقد قال اللہ تعالیٰ وماکنا معذبین حتی نبعث رسولاً فان قیل ان الایۃ تدل علی ان العذاب غیر واقع ولا یلزم منہ انہ غیر جائز فجاز العقاب بالعقل قبل البعثۃ وان کان غیر واقع اجاب عنہ المصنف رحمہ اللہ وحاصلہ ان نفی الجواز مسلم لکن نظرًا الی الحکمۃ ولا یلزم منہ نفی الجواز نظرًا الی العقل کما قیل فی تعریف الواجب بما یستوجب تارکہ العقاب مع جواز العفو کذا فی المنھیۃ المنقولۃ عنہ قال صاحب الکشاف فی تفسیر الایۃ ما صح منا صحۃ

وهو منتفٍ بقوله تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا فان

معناه ليس من شاننا ولا يجوز منّا ذالك اقول[1] الجواز نظرًا

(اى العقاب قبل البعثة ۱۲ — فى الجواب)

الى العقل لا ينافى عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز وحينئذٍ

(اى العقاب نظرا الى الحكمة بدون البعثة)

قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك ولهذا قال الله

(الدال على القبح والحكيم لا يعذب المعذور ۱۲)

تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وايضًا الملازمة

(فان التعذيب انما يكون بفعل الحرام وترك الواجب ۱۲)

ممنوعة فانه فرع الحكم ونحن لا نقول به وانما ينتهض على

(وهما حكمان ۱۲ — اى الحكم قبل الشرع ۱۲ — الدليل المذكور ۱۲)

المعتزلة فخصصوا الاية بعذاب الدنيا بدلالة السياق واوّلوا بالعقل

(اى معتزلة الاية ۱۲ — وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها الاية)

يدعوا اليها الحكمة ان نعذب قومًا الا نبعث اليهم رسولًا فيلزمهم الحجة فهو يؤكد جواب المصنف رحمه الله

[1] قوله اقول آه ،، تقريره ان جواز العقاب قبل البعثة نظرًا الى ذات الفعل لا ينافى ذالك عدم جوازه نظرًا الى الحكمة فان الحكيم لا يعذب المعذور وقد كان للناس عذر قبل البعثة بنقصان العقل وخفاء المسلك الدال على القبح بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا فانا معذورون ولهذا قال الله تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم اجاب ثانيا عن الوجه الخامس بقوله ايضا ان ما قالت الاشاعرة بالملازمة بين عقلية الحسن والقبح بين جواز تعذيب العباد قبل البعثة وغير مسلم فان جواز التعذيب فرع الحكم لانه انما يكون بترك الواجب او بفعل الحرام وهما حكمان ونحن لا نقول بالحكم قبل البعثة فهذا الدليل انما يستقيم على المعتزلة القائلين ثبوت الحكم قبل البعثة فاجابوا عن هذا الدليل بان الله تعالى قال واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرنا تدميرًا فهذا يدل على عذاب الدنيا فسياقها يدل ان معنى الاية ماكنا معذبين فى الدنيا حتى نبعث رسولًا فخصصوا الاية بعذاب الدنيا واوّلوا الرسول بالعقل فانه رسول باطن فى تنبيه القلب

فانه رسول باطن الیٰ غیر ذالك من التاویلات قالوا وَّلَا

لوکان الحکم شرعیًّا لزم افحام الرُّسُل عند امرهم بالنظر

فی الاستدلال بان الحسن والقبح عقلی ۱۲ — ای احکامهم ۱۲ — الرسل المکلف ۱۲

فی المعجزات فیقول لا انظر ما لم یجب ولا یجب ما لم انظر

النظر علی ۱۲ — فی معجزتک ۱۲

قالوا ولا یلزم علینا لان وجوب النظر عندنا من القضایا

ای المعتزلة ۱۲

الفطریة القیاس وفیه[۱] ما فیه والجواب[۲] انا لا نسلم ان الوجوب

فی المعجزات

والمعنی حتی نبعث رسولا باطنا وہو العقل الی غیر ذالک من التاویلات قال المصنف من تاویلاتہم ان خصوص الرسل لیس بمراد بل المراد التنبیہ من قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی فالمعنی وما کنا معذبین حتی ننبہہم بعض التنبیہ ومنہا ان المعنی ما کنا معذبین بترک الشرائع التی لا سبیل الیہا الا التوفیق ولا یخفی علیک ان ہذا التکلفات منہم مبنیۃ علی اولتہم العقلیۃ لو تمت لصحت [۱] قولہ فیہ ما فیہ قال المصنف فی الحاشیۃ فیہ اشارۃ الی ان وجوب النظر موقوف علی افادتہ العلم مطلقا وفی الالہیات خاصۃ وعلی معرفۃ اللہ تعالیٰ واجبۃ وان المعرفۃ لا تتم الا بالنظر وان ما لا یتم الواجب الا بہ فہو واجب والکل لا یثبت الا بالنظر الدقیق والموقوف علی النظر نظری فتامل انتہی اقول قول المصنف فی الحاشیۃ والکل لا یثبت الا بالنظر الدقیق تفصیلہ ان السمنیۃ نفوا افادۃ النظر العلم مطلقا وانکر المہندسون فی الالہیات خاصۃ وجحد الحشویۃ معرفۃ اللہ تعالیٰ ومنع الصوفیۃ تمام المعرفۃ بالنظر فکل واحد منہا لا یثبت الا بالنظر الدقیق فما قال المعتزلۃ ان وجوب النظر من القضایا الفطریۃ القیاس منظور فیہ [۲] **قولہ والجواب** آہ ای الجواب عن استدلال المعتزلۃ تقریرہ ان قولہم ان وجوب النظر فی المعجزات موقوف علی النظر غیر مسلم فان الوجوب حاصل فی نفس الامر بالشرع نظر المکلف او لم ینظر فتحقق الوجوب لا یتوقف علی علم المکلف بالوجوب حتی لزم الدور فان قلت اذاً یلزم تکلیف الغافل لانکم قلتم ان الوجوب ثابت نظر المکلف فی المعجزات او لم ینظر فتحقق الوجوب بدون علم المکلف بہ من تکلیف الغافل مثل النائم فالجواب ان العلم قسمان تصور وتصدیق فالمکلف بوجوب النظر یتصور الخطاب ویفہمہ وان لم یصدقہ والتصدیق لیس شرطا لتحقق التکلیف بالشرائع فہذا

يتوقف على النظر فانه بالشرع نظرًا ولم ينظر وليس ذالك

وليس بنظري فوجوب النظر لا يتوقف على النظر بل هو بديهي ١٢ — اى وجوب النظر قبل انظر ١٢

من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب اقول[1] لو قال لا امتثل

مثل النائم والسفيه والمجنون ١٢ — اى المكلف ١٢ — فى رفع المكلف حين قال الرسول انظر ١٢

ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ له ان يمتنع عما لم يعلم

اى وجوب الامتثال ١٢

لوجوبه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل لكان بمحلٍ من

اى امرك بالنظر ١٢

جواب

المساغ فيلزم الافحام والحق[2] ان اراءة المعجزات واجبة

بحيث لا يتوجه اليه جواب المصنف ١٢ — الاسكات ١٢ — فى الجواب ١٢ — فان عادة الله جارية باراءة المعجزات وان لم يجب عليه ١٢

على الله تعالى لطفا بعباده عقلا او عادة وهو متم نوره

عند المعتزلة ١٢ — عند اهل السنة والجماعة

ولو كره الكفرون وثانيا[3] انه لولاه لم يمتنع الكذب منه

اى لو لم يكن عقليا ١٢ — بل جاز ان يكذب

المكلف الفاهم ليس كالنائم فان النائم لا يتصور ولا يفهمه فوجوب النظر قبل العلم التصديقي ليس من تكليف الغافل ١٢

[1] قوله اقول آه اجاب المصنف من جانب المعتزلة وحاصله ان المكلف لا يعلم وجوب النظر الا بامر الرسول فحين قال له الرسول انظر فقال لا امتثل امرك بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له ان يمتنع عما لم يعلم وجوبه فله ان يمتنع من النظر فانه لا يعلم وجوبه ولا اعلم وجوب الامتثال ما لم امتثل امرك فيلزم الافحام والاسكات

[2] قوله والحق آه توضيحه ان من عقائد المعتزلة ان الاصلح للعباد واجب على الله عقلا فاراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفًا بعباده عقلاً فيرى المكلف بالضرورة عند الاراءة ويقع العلم بثبوت الرسالة وبصدق دعوى الرسول بالضرورة لمن ظهر له المعجزة كما يحصل العلم للمناظر بعد النظر وجوبًا عاديًا بالضرورة فلا يتاتى هذا الاستدلال لانه لا حاجة للرسول الى ان يقول للمكلف انظر وامتثل ونحو ذالك اما عند اهل السنة فان لهم ان يقولون عادة الله جارية باراءة المعجزات وان لم يجب عليه والله متم نوره ولو كره الكافرون [3] قوله ثانيا آه يعنى استدل المعتزلة ثانيا بانه لو لم يكن الحسن والقبح عقليًا لا يثبت قبح الاشياء عقلاً بل شرعيا وقبل الشرع فلا قبح للكذب عقلا فلم يمتنع الكذب

تعالیٰ فلا یمتنع اظہار المعجزات علی ید الکاذب فینسد باب النبوۃ

ای الکذب ۱۲

والجواب انہ نقص وقد مر انہ لا نزاع فیہ وما فی المواقف

فمن استدلال المعتزلۃ ۱۲ — المتنازع فیہ ۱۲ — مبتداء ۱۲

ان النقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی فممنوع لان ما ینافی

خبر ۱۲ — ای یستحیل ان یتصف بہ ذاتہ

الوجوب الذاتی کیفا کان او فعلا من الاستحالات العقلیۃ و

ای یستحیل ان یتصف بہ ذاتہ تعالیٰ ۱۲

لذالک اثبتہ الحکماء لکن یلزم علی الاشاعرۃ امتناع تعذیب

ای لکونہ من الاستحالات العقلیۃ اثبتہ الحکماء ۱۲

الطائع کما ہو مذہبنا ومذہب المعتزلۃ فانہ نقص یستحیل

ای المطیع ۱۲ — حنفیۃ ۱۲ — ان تعذیبہ نقص کما ان اظہار المعجزۃ علی الکاذب نقص فیمتنع خلاف مذہبہم

علی اللہ تعالیٰ بل یجوز ان یکذب لعدم کونہ قبیحا عقلاً فلا یمتنع اظہار المعجزات علی ید الکاذب فلا یمتاز الصادق عن الکاذب ولا النبی عن غیرہ فینسد باب النبوۃ وانہدم قصر الشریعۃ ۱۲۔ سے قولہ والجواب آہ حاصلہ ان الکذب نقص والنقص قبیح عقلی بمعنی صفۃ النقصان عند الاشاعرۃ ایضاً وقد سبق انہ لا نزاع فیہ فیمتنع منہ تعالیٰ ویمتنع اظہار المعجزۃ علی ید الکاذب لانہ یرفع الامان فلو یمکن الکذب منہ تعالیٰ یرتفع الامان علی الشریعۃ واعترض علیہ صاحب المواقف بما حاصلہ ان النقص علی قسمین نقص فی الافعال کالکذب ونقص فی الصفات کالجہل فالنقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی بمعنی استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانہ تعالیٰ مختار فی الافعال فیستحق علی فعلہ المدح والذم والنقص فی الصفات لا یرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ بل الی القبح المقابل للحسن بمعنی صفۃ الکمال وہو عقلی بالاتفاق من غیر نزاع واذا کان النقص فی الافعال یرجع الی القبح المتنازع فیہ وہو شرعی فلا قبح قبل الشرع فلا یمتنع الکذب منہ تعالیٰ فینسد باب النبوۃ دفعہ بقولہ فممنوع یعنی لا نسلم رجوع النقص فی الافعال الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی لیس من الاستحالات العقلیۃ فان ما ینافی الوجوب الذاتی صفۃ کان او فعلاً من الاستحالات العقلیۃ فالتخصیص بکون الکیف المنافی للوجوب من الاستحالات العقلیۃ ومن القبح المتفق علی عقلیتہ وعد الفعل المنافی للوجوب الذاتی من القبح العقلی المتنازع فیہ لا من الاستحالات العقلیۃ تحکم ولذا اثبت الحکماء ان الکذب نقص مطلقاً محال علی اللہ تعالیٰ ۱۲ سے قولہ لکن یلزم آہ

علیه تعالی مسئله علی التنزل شکر المنعم لیس بواجب عقلا خلافا

للمعتزلة واستدل بانه لو وجب لفائدة ولا فائدة له تعالی

لتعالیه عنها ولا للعبد اما فی الدنیا فلانه مشقة واما فی الآخرة

فلانه لا مجال للعقل فی ذالک اقول بعد تسلیم ما ادعاه المعتزلة کما

هو معنی التنزل القول بانه لا مجال للعقل مشکل علی انه لو تم

هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر ان الکلام فی الخاص

یعنی یلزم من الجواب ... امتنع تعذیب الطائع فانه نقض ایضا کما ان اظهار المعجزة علی ید الکاذب نقض والنقض علی الله محال وممتنع وقد کان مذهب الاشاعرة ان تعذیب الطائع جائز ۱۲ ۔ ۱۔ قوله شکر المنعم آه یعنی قال الاشاعرة القائلون بنفی عقلیة الحکم انا لا نسلم ان الحکم عقلی فلو نسلم ان شکر المنعم واجب عقلا کما ادعوا فانه لو وجب وجب لفائدة والا کان عبثا وهو غیر معقول والفائدة لا تخلو اما للعبد او له تعالی والثانی محال لان الله تعالی منزه عنه والاول ایضا باطل لان الفائدة للعبد اما فی الدنیا فان فیها مشقة وهو ضرر محض اما فی الآخرة فانها امر سمعی غیر مدرک بالعقل ۲۔ قوله اقول فی الجواب عن هذا الاستدلال وتقریره ان بعد تسلیم کون الحسن والقبح عقلیین وثبوت الحکم عقلا القول بانه لا مجال للعقل فی درک امور الآخرة مشکل کیف لا فانهم قالوا ان حسن الصدق النافع بدیهی فهو واجب یثاب علیه فاعله عندهم بالضرورة فتدبر کذا قال فی الحاشیة قال بعض الافاضل ان للعبد فائدة فان معظم الفوائد للانسان راحة والعقول الکاملة بعد التجربة تعلم علما ظنیا قویا بل قطعیا ان النفس بعد تحلیلها بالحسنات وتعریتها عن الرذائل العقلیة یحصل لها راحة ولا تشوشها التشویشات الدینیة والدنیویة المورثة للعذاب الالیم فی الدنیا والیه اشار بعض العرفاء ان النفس فی هذه المرتبة لا یرغب الی سلطنة الاقالیم فان راحتها فی هذه المرتبة فوق راحتها فی تلک السلطنة انتہی ۳۔ قوله مطلقا قال فی الحاشیة فانه لو تم انه لا مجال للعقل فی امور الآخرة لم یکن شیء واجبا عقلیا فانه ما یثاب فاعله ویعاقب تارکه فی الآخرة وقد قلتم انه لا یدرک بالعقل ومسئلة البالغ فی شاهق الجبل یدل علی خلاف ذالک فان مبناه

بعد تسليم المطلق مع ان المشقّة لا ينفى الفائدة فان العطايا
هو الوجوب مطلقا ١٢ جواب ثالث ١٢

على متن البلايا قال الله تعالیٰ والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم

سُبُلَنَا قالوا انه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه وكل ما
لان العبد مع جميع قواه واموالہ فی ذکر تعالیٰ شکر المنعم

كان كذالك فهو واجب وعورض اوّلاً بانّه تصرف فی ملك
ویلزم تبرکہ العقاب

الغير بغير اذنه ويجاب بل بالاذن العقلى على انه مثل الاستظلال

والاستصباح وثانيًا بانه يشبه الاستهزاء وهو ضعيف فان المعتبر
عوارض ١٢ ای الشکر علی نعمہ ١٢ وکل مایشبہ الهزء حرام ١٢

على استقلال العقل كما لا يخفى ١٢ ؎ قوله فی الخاص آه، ہذا جواب ثانٍ بالعلاوة وحاصله ان ہذا الاستدلال لو تم لاستلزم ان لا یجب شیئ ما اصلاً بان یقال لو وجب شیئ ما لوجب لفائدة ولا فائدة له تعالیٰ لتعالیه عنها الی آخره والظاہر من التنزل ان الکلام فی وجوب الشکر الذی ہو خاص بعد تسلیم مطلق الوجوب ١٢.

؎ قوله يستلزم آه استدلت المعتزلة علی وجوب شکر المنعم عقلاً ان الانسان اذا علم من شابیب النعم علیه یعلم ان المنعم الحقیقی الزم الشکر علیه ویعاقب علی ترکه فباشکر یامن من احتمال العقاب بترکه وکل شیئ یستلزم الامن من احتمال العقاب بترکه فهو واجب فشکر المنعم واجب عقلاً وعورض علی قول المعتزلة فی معرض الاستدلال وتقریره ان العبد مع کل الاعضاء فی ملک الله تعالیٰ والشکر فعل ینبئ عن تعظیم المنعم بسبب الانعام سواء کان ذکراً باللسان او اعتقاداً او محبة بالجنان او عملاً وخدمة بالارکان فکل من اللسان والقلب والارکان فی ملک مالک الملک والملکوت فیکون الشکر قبل الشرع بغیر اذن الله الکریم. تصرف فی ملک الغیر بدون اذنه ہو حرام فالشکر حرام عقلاً فلا امن من احتمال العقاب بالشکر ؎ قوله یشبه الاستهزاء یعنی ان النعم الواصلة الی العبد شیئ حقیر ولو اوتی الدنیا بقضها وقضیضها قال الله تعالیٰ قل متاع الدنیا قلیل وما عند الله کثیر قال الله تعالیٰ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فما اوتی العبد حقیر جنب نعمائه تعالیٰ لا یتناہی جوده والشکر علی القلیل بالنظر الی الجواد الذی حاله کذالک کانه استهزاء به وکل ما یشبه الاستهزاء فهو حرام فالشکر حرام عقلاً ١٢ ؎ قوله المعتبر آه

عند الله تعالے الاخلاص وایضاً کیف یقال ان الشرع ورد
جواب ثانٍ عن المعارضة الثانية ۱۲
بوجوب مایشبه الاستهزاء بالله تعالیٰ **فتدبر** فانه حقیق بالتدبر **مسئلة لاخلاف**[۱] **فی ان الحکم**

یعنی الوجه المذکور فی المعارضة ثانیا ضعیف فان المعتبر عند الله تعالیٰ النیة الخالصة فکل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظیم فی الجملة بالنیة الخالصة فهو خیر البتة وقد قال الله تعالیٰ ومن یعمل مثقال ذرة خیرا یره **قوله ایضًا** یعنی الشکر علی القلیل لیس باستهزاء ولا یشبهه لان التشبیه بالاستهزاء قبیح والقبیح لایکون واجبا وقد ورد الشرع بوجوب الشکر فلو کان الشکر علی القلیل شبیهه بالاستهزاء کیف ورد به الشرع فتدبر **قوله لاخلاف**[۱] آه عندنا الحکم عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییرا فهو قدیم والافعال حادثة کذا التعلقات حادثة وعند المعتزلة حادث لانه عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة وغیرهما وهذا الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتکون حادثة فیکون الحکم حادثا اذا عرفت هذا فاعلم ان الحکم عندنا وان کان فی کل فعل قدیما لکن یمکن ان لایعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه بالاتفاق سواء لم یعلم کلها کما هو مذهب الاشاعرة وجمهور الحنفیة او بعض منه فقط کما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفیة وبالجملة فی عدم العلم ببعض منه اتفاق بین الاشاعرة والمعتزلة فاما عند المعتزلة فلان الحکم وان کان ذاتیا ثابتا بدون الشرع لکن منه مالا یدرک بالعقل علة الحسن والقبح فیه فلا یعلم ذالک الحکم الذی بناءه علیهما کوجوب صوم آخر رمضان وحرمة صوم اول شوال فان حسن صوم آخر رمضان وحرمة صوم اول شوال مما لایعلم الا بالشرع واورد بان علة الحسن والقبح ذات الفعل عند بعضهم وهو معلوم بالضرورة فکیف لایدرک العلة قبل الشرع واجیب عنه ان المراد بعدم درک العلة عدم درکها من حیث العلیة فاذا لم یدرک العلة من حیث وصف العلیة لم یدرک المعلول الاتری ان الشمس مثلاً علة لبعض الامور التی لانعلم مع کون ذاتها التی تتصف بالعلیة مدرکة نعم لو ادرکت ذاتها من حیث العلیة لتلک الامور یدرک تلک واما عند غیرهم فلان موجب الحکم وان کان الکلام النفسی القدیم لکن ربما کان ظهور الحکم بتعلق الحکم بالمحکوم وهذا التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حکم متشخص قبل البعثة فلا حرج فی شئ من الفعل والترک فالبالغ فی شاهق الجبل غیر مکلف بالاحکام عندنا لعدم بلوغ الدعوة الیهم اما عند المعتزلة فانه مکلف عندهم علی مقتضی مذهبهم وقال الفاضل الخیرآبادی قیل تحقیقه ان صفات الباری کالتکلم والارادة وغیرهما صفات قدیمة بسیطة ذات تعلق فکما ان الارادة انما یظهر منه المراد واذا تعلقت به فبحدوث التعلق یحدث المراد کذالک صفة للکلام النفسی وان کان موجبا للحکم المطلق لکن لایکون ممیزا متشخصا له الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعینة

وان كان فى كل فعل قديمًا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة

ای قبل ورود الشرع ۱۲ — لان الحکم عندنا خطاب قدیم ۱۲

بعض منه بخصوصه اما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا

غیر ثابت بالشرع ۱۲ — ای منہم

لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه واما

ای من الحکم ۱۲ — دون العلل الحادثۃ ۱۲

عند غيرهم فلان الموجب وان كان الكلام النفسى القديم لكن

ای فی ذالک الحکم ۱۲ — ای المعتزلہ ۱۲

ربما كان ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم

ای التعلق ۱۲ — ای ظہور ذالک الواجب ۱۲ — ای تعلق الحکم بالمحکوم ۱۲

مشخص قبلها فلا حرج عندنا واما الخلاف المنقول بين اهل

فی شیٔ من الفعل والترک ۱۲

السنّة انّ اصل الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر[1] الحنفية و

فی الاحکام ۱۲

فالتمیز بین الاحکام کالوجوب والحرمۃ وغیرہما تابع التمیز التعلقات المتمایزہ بینہا تابع للبعثۃ فیحدوثہا یحدث التعلقات وبحدوث التعلقات یحدث الاحکام المشخصۃ فلا یکون العباد مکلفین من اللہ تعالیٰ قبل البعثۃ فلا حرج عندنا فان قبل البعثۃ لا تکلیف وبعدہا لتکمیل الاحکام بلسان الشرع بخلاف المعتزلۃ فان احیاءً عندہم مکلفون سواء حدثت البعثۃ ام لا وسواء علم بحدوثہا ولا یستلزم افعالہم الاحکام کما ہو مذہبہم وثبوت الاحکام یستلزم التکلیف عندہم والعقل لا یکفی لدرک بعض الاحکام فیلزم الحرج الکلی ۱۲ منہ

[1] قولہ اکثر الحنفیۃ آہ اعلم ان اکثر الحنفیۃ منہم العراقیین والکرخی رحمہم اللہ تعالیٰ قالوا ان الاصل فی الاحکام ہو الاباحۃ وذہب ابو منصور الماتریدی وصاحب الہدایۃ وعامۃ اہل الحدیث الی الحظر وفصّل صدر الاسلام فقال الاصل فی الاموال الاباحۃ وفی الانفس الحظر فتلک الاحکام الاصلیۃ بعد الشرع ثابتۃ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت تلک الادلۃ علی ان مالم یقم فیہ دلیل التحریم ماذون فیہ عند اہل الاباحۃ او ممنوع عنہ عند اہل الحظر وہذا الخلاف الواقع بین اہل السنۃ من الاشاعرۃ وغیرہم انما ہو بعد ورود الشرع فلا یرد انہ لا حکم عند الاشاعرۃ قبل الشرع فکیف قالوا بالاباحۃ والحظر فی الاصل والی

الشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام

الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقيل ان ذالك بعد الشرع

غير لقوله اما الخلاف المنقول ١٢

بالادلة السمعية اى دلت على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ما

ذون فيه او ممنوع عنه وفيه ما فيه واما المعتزلة فقسموا الافعال

اشارة الى ان هذا الخلاف قبل الشرع فيما يظهر من كلام اهل الاصول ١٢

الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل

اى طريق به يقتضى العقل حسنا او قبحا

الفاكهة مثلا الى ما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم

اى فى البقاع التى غذاء اهلها غير الفواكه والثمار وفى تعبير المكم

اشارة الى ان الاختيارية ليست بالمعنى المشهور ١٢

ان كلا من الاباحة والحظر حكم ولا حكم قبل الشرع عندهم ورد المصنف بقوله وفيه ما فيه بان الذى يظهر من تتبع كلامهم هو الخلاف قبل الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب بها انتهى قال الفاضل الخيرآبادى واجاب عنه بعضهم بانه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كان باقيا الى مجئ نوح عليه السلام وشريعته الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعته عامة للكل فمن نسخت فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى عليهما السلام فى حق بنى اسرائيل وبقى فى غيره كما كان الى ورود شريعتنا الباقية الى يوم القيامة كما يدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اذا تمهد هذا فنقول ح لا يتاتى خلاف فى زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا يتاتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفى كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء او ايجابه او اباحته وغير ذالك فاذن ليس الخلاف الا فى زمان الفترة الذى اندرست فيها الشريعة بتقصير من قبلهم والحاصل ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فان جهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعنى لا يواخذ بالفعل ولا بالترك كما فى المباح وذهب اليه كثير الحنفية والشافعية وسموه اباحة الاصلية وقد يجاب بان القول بالاباحة الاصلية او الحرمة الاصلية على سبيل التنزل بمعنى انه لو فرضنا ثبوت الحكم قبل الشرع كما هو مذهب المعتزلة فلا يكون ثمة الا الاباحة او التحريم وفيه ان الظاهر من كلامهم ان المذكورة اقوال تحقيقية لا تنزلية انتهى وقال صدر الشريعة كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كما بين الناس فى زمان الفترة وذالك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذالك لاختلال الشرائع فى ذالك الزمان

الیٰ الاقسام الخمسة المشهورة والیٰ ما لیس کذالك ولهم فیه قبل

ای لا یقضی العقل فیہا بحسن ولا قبح ۱۲

الشرع ثلاثة اقوال الاباحة تحصیلا لحکمة الخلق دفعًا للعبث و

ربما یمنع الاستلزام والحظر لئلّا یلزم التصرف فی ملك الغیر

ای الحرمۃ ۱۲

بغیر اذنه وقد مرّ ولا یرد علیهما انه کیف یقال بالاباحة

والحظر العقلیین وقد فرض ان لا حکم له فیه لان الفرض ان

ای للعقل ۱۲

العقل بسببہ حسنہا او قبحہا فہی علی خمسۃ اقسام من الواجب والحرام والمکروہ والمندوب والمباح لانہ لو اشتمل احد طرفیہ علی مفسدۃ فاما فعلہ فحرام او ترکہ فواجب وان لم یشتمل علیہا فان اشتمل علی مصلحۃ فاما فعلہ فمندوب او ترکہ فمکروہ وان لم یشتمل علی المصلحۃ ایضًا کما انہ لم یشتمل علی المفسدۃ فمباح وان لم یوجد فیہا طریق یقضی العقل بسببہ حسنہا وقبحہا فلہم فی ہذا القسم من الافعال الاختیاریۃ ثلاثۃ اقوال الاول الاباحۃ وہو قول لبعض الفقہاء من الحنفیۃ والشافعیۃ والیہ اشار محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فیمن ہدد بالقتل علی اکل المیتۃ وشرب الخمر فلم یفعل حتی قتل بقولہ خفت ان یکون آثمًا لان اکل المیتۃ وشرب الخمر لم یحرما الا بالنہی عنہا فجعل الاباحۃ اصلًا والحرمۃ لعارض النہی واستدلت المعتزلہ انہ لو لم تکن الاشیاء مباحۃ فاتت حکمۃ الخلق وفائدتہا التی ہی انتفاع العبد فحینئذٍ صار عبثًا فقلنا بالاباحۃ تحصیلًا للحکمۃ ودفعًا للعبث وردّ علیہ المصنف بقولہ وربما یمنع آہ یعنی ان الاستلزام بین عدم الاباحۃ وفوات الحکمۃ ولزوم العبث ممنوع لانہ یجوز ان اللہ تعالیٰ خلق الاشیاء لیشتہیہا العبد فیصبر فیثاب علیہ فلا یلزم من عدم الاباحۃ عبث کذا فی الحاشیۃ القول الثانی الحظر ای الحرمۃ ہذا قول المعتزلۃ البغدادیۃ ولبعض الشیعۃ ولبعض الحنفیۃ والشافعیۃ واستدلوا علیہ ان الاشیاء کلہا فی ملک اللہ سبحانہ وتعالیٰ فلو لم یکن الاصل الحظر ربما تصرف فیہ بغیر اذنہ وہو حرام لان التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنہ حرام وقد مرّ نبذ من الکلام فیہ فیما سبق بانہ بالاذن العقلی علی انہ نقل الاستصباح والاستظلال ایضًا وقیل فی الجواب ان الحرمۃ فیمن یلحقہ ضرر بالتصرف فی ملکہ والمالک فیما نحن فیہ منزہ عن الضرر لہ قولہ ولا یرد آہ وحاصلہ اذا کان الخلاف فیما لم یدرک بالعقل حسنہ ولا قبحہ علی ما ذکرتم

لاعلم بعلّة الحكم تفصيلاً ولا ينافى ذالك العلم اجمالاً اقول يرد

(اى فى فعل فعل ١٢)

عليهما انه يلزم جواز اتّصاف فعل بحكمين متضادين فى نفس

(اى القول بالاباحة والقول بالحظر ١٢)

الامر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلّة لا يرفع

التناقض فتامل[2] والثالث (للمعتزلة ١٢) (القول ١٢) التوقف لانّ ثمّه حكما معيّنا من

(فى الحكم بشئ من الاحكام ١٢)

الخمسة ولا ادرى ايّها[3] وانا اقول هذا يقتضى الوقف فى

(الاحكام ١٢) (من الخمسة ١٢)

فكيف يصح القول بحرمته او اباحته وقد فرض ان لا حكم له فيه فالجواب المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة بالحرمة وعدمه وبهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه فكيف بخصوصية صفة محسنة او مقبحة فالعلم بالحكم الاجمالى الذى هو الاباحة او الحظر لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلاً والحكم يختلف باختلاف العنوان الاجمالى والتفصيلى فقد يكون احدهما بديهيًّا معلوما والثانى نظريا مجهولاً ١٢ ۔ [1] اقول آه حاصل الايراد انه ان فرض العلم بالحكم فى فعلٍ يجوز ان يكون الوجوب مثلاً فى نفس الامر وقد قلتم بالاباحة او الحظر فى نفس الامر وهما حكمان متضادان والدفع بالاجمال والتفصيل غير نافع لان الاجمال والتفصيل فى علة معرفة الحكم لا فى محل الحكم الذى هو الفعل فالمعروض للمتضادين واحد ۔ [2] قوله فتامل لعله اشارة الى جواب الايراد المذكور بانه لا يلزم اتصاف فعل بحكمين متضادين فى نفس الامر فان الوجوب حكم فى نفس الامر والاباحة او الحظر حكم فى زعم اهل المذهبين لا فى نفس الامر قال المصنف فى الحاشية يمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالى موقت الى ورود الشرع بالخصوص فكان كالاجتهاد واذا كان خطاء فهناك يجب العمل به الى ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين فتدبر انتهى ١٢ ۔ [3] قوله ايها واقع هذا هو القول الثالث من معتزلة انه لا علم بحكم معين لان ثمه حكم معيّن من الخمسة ولا ادرى ايها واقع منها واورد عليه المصنف بانّ عدم العلم بان ايها واقع يقتضى الوقف فى الخصوصية ولا يقتضى عدم العلم بالحكم من قاعدة كلية فلا ينافى العلم بحكم ذالك الفعل بالاجمال بان ههنا حكمًا فكيف يصح القول بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقًا ١٢ ۔

① حسن اور قبیح ① حسن بذاته ② حسن لغیره

الخصوصية ولا ينافى ذالك العلم الاجمالى فتدبر[١] تنبيه الحنفية

اى وقف الحكم فى فعل مخصوص بجهة مخصوصة ١٢

قسّموا الفعل الى ما هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط كالايمان او

عن المكلف ١٢

يقبل كالصّلوٰة منعت فى الاوقات المكروهة والى ما لغيره ملحق

هو حسن — اسا قط حسنها فى الاوقات المكروهة ١١

بالاول وهو فيما لا اختيار للعبد فيه كالزكوٰة والصوم والحج شرعت

نظراً الى الحاجة والنفس والبيت او غير ملحق كالجهاد والحد

له قوله فتدبر، فيه اشارة الى ان مرادهم بالتوقف وهو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم ١٢ قوله قسموا آه يعنى قسم الحنفية الفعل الى ما هو حسن لنفسه بان يكون حسنه فى ذات ما وضع له ذالك من غير واسطة هو نوعان فانه اما لا يقبل ذالك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا والمامور به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط فى وقت من الاوقات لعذر من الاعذار والاول كالايمان فانه تصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه فالتصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه مادام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه والاضطرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن جعل الاقرار جزء الايمان فالاقرار عنده ساقط حال الاكراه والاضطرار دون الاختيار فان قيل ركن الشئ كيف يسقط فالجواب ان الركن الزائد شئ اعتبره الشرع فى وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا فاعتبر المركب موجودا حكما هذا نظير اعضاء الانسان فان اليد ركن لا ينتفى هذا بانتفائه ولكن ينقص والثانى كالصلوٰة فانها تقبل السقوط فانها ممنوعة فى الاوقات المكروهة وقال المصنف وتسقط بالحيض والنفاس فان الصلوٰة فى تلك الحالتين قبيحة لذاتها وليست حسنة اصلا لذاتها ولا لغيرها فى التحرير ان كان حسن الفعل لذاته لا يتخلف فحرمتها لعروض قبيح خارج اقول المراد من السقوط عدم اعتباره فى الاحكام والعارض قد يزيد اعتباره على الذاتى فى الحكم كالضرورة فى اباحة الميتة فتدبر انتهى له قوله والى ما لغيره آه يعنى قسم الحنفية الفعل الى ما هو حسن بواسطة غيره فلا يخلو اما ان تكون تلك الواسطة فى اختيار العبد اولا فالاول ملحق بما هو حسن لنفسه كالزكوٰة والصوم والحج فان الزكوٰة فى نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة

وصلوٰة الجنازة فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت
حنفت ١٢

وهكذا[1] اقسام القبح الامر المطلق مجردًا عن القرينة[2] هل للحسن
بهذا الامر ١٢ الدالة على خصوص الحسن فى المامور به من الحسن

لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره شمس الائمة او لغيره كما
لذاته او لغيره ١٢

حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لنا ماكلها من النعم وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء التى هى احدى اعداء الانسان زجرًا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فى نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى واضافته اليه ففيه تعظيم له ولما كانت هذه الوسائط وهى دفع الحاجة فى الزكوٰة وقهر النفس فى الصوم وشرافة البيت والحج غير اختيارية للعبد بل محض خلق الله تعالى وهذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وصارت كانها لم تكن حائلة فيما بين واما ان تكون تلك الواسطة فى اختيار العبد فهو غير ملحق بالاول كالجهاد والحدود وصلوٰة الجنازة فالجهاد فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله وكذا اقامة الحدود فى تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى وكذلك صلوٰة الجنازة فى نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهذه الوسائط وهى الكفر والمعصية واسلام الميت كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط به وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوٰة والصوم والحج فانها محض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلًا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن بعينه سلمه قوله هكذا آه من القبائح اما قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كالشرك وقبيح لغيره فيما يقبل السقوط كاكل الميتة ليسقط قبحه فى المخمصة واما قبيح لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل الاعراض عن ضيافة الله تعالى وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة اما القبيح لغيره غير ملحق بالذات فكالغصب فانه حرام لتعلق حق الغير به لكن هذه الواسطة مهدورة فصار الغصب قبيحًا بالذات ١٢ سلمه هل للحسن لنفسه آه يعنى الامر المطلق اذا كان مجردًا عن القرينة المقتضية للحسن لذاته او لغيره هل هو للحسن بنفسه او لغيره ففيه اختلاف فقال شمس الائمة انه حسن لنفسه لا يقبل السقوط اصلًا لان الامر المجرد للطلب الحقيقى من الشارع الحكيم تقتضى

فی البدیع لثبوت الحسن فی المامور بہ اقتضاءً فیثبت الادنی الباب

الذی یکفی لدفع الضرورۃ

الثانی فی الحکم وعندنا خطابُ اللّٰہِ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف

ای اباحۃ

اقتضاءً او تخییرًا فنحو واللّٰہُ خلقکم وما تعملون لیس منہ و

طلبًا حتمیا ۱۲ ای طلبًا بشرط المیسنۃ ۱۲

ھٰھُنا ابحاثٌ الاول انّہ لاینعکس فانّہ یخرج منہ الاحکام

ای من الحکم لعدم الاقتضاء والتخییر لانہ اخبار بما لہم ۱۲ الحد ۱۲

الوضعیّۃ فمنھم من زادا وضعًا ومنھم من لم یزد فتارۃ یمنع

وخطاب الوضع من الاقتضاء الضمنی ای خلت الاحکام الوضعیۃ فی الحد ۱۲

خروجھا عن الحد فان الاقتضاء اعمّ من الصریحیّ والضمنیّ وا لقصّۃ

علی انواع الحسن وہو مایکون لذاتہ لایقبل السقوط وقال صاحب البدیع انہ للحسن لغیرہ لان الحسن فی المامور بہ انما ہو لکون الآمر حکیما لایامر بما لایکون حسنًا وہو معنی الاقتضاء والضرورۃ انما تتقدر بقدرہا فیثبت بہ الادنی الذی یکفی لدفع الضرورۃ وہو الحسن لغیرہ ۱۲۔

لہ قولہ خطاب اللّٰہ آہ قال المصنف رحمہ اللّٰہ فی الحاشیۃ الخطاب لغۃ توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام ثم نقل الی الکلام الموجہ کذا ذکرہ السید قدس سرہ قیل قول شارح المختصر حیث قال الحکم کما علمت نفس خطاب اللّٰہ تعالیٰ فالایجاب نفس قولہ افعل یلائم تفسیر الخطاب بالتوجیہ بالکلام الموجہ فلا حاجۃ الی النقل اقول المراد من قولہ افعل المقول الذی ہو افعل لا المعنی المصدری ویدل علیہ قولہ فیما بعد ان فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا خلافا وہو مبنی علی تفسیر الخطاب فان قلنا بہ الکلام الذی علم انہ یفہم کان خطابا وان قلنا انہ الکلام الذی افہم لم یکن خطابًا انتہی ۱۲ لہ قولہ فان الاقتضاء اعم آہ اعلم ان الحکم عندنا خطاب اللّٰہ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییرا والخطاب فی اللغۃ توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام ثم نقل الی مایقع بہ التخاطب وھو ھٰہنا الکلام النفسی الازلی فمن فسّر الخطاب بالکلام الموجہ للافہام او الکلام المقصود منہ افہام من ہو متہیئ لفہمہ قال انہ لیس فی الازل خطاب ومن فسّرہ انہ الکلام الذی علم انہ یفہم فانہ عندہ خطاب فی الازل سیجیئ من المصنف تفصیلہ انشاء اللّٰہ تعالیٰ

من حيث هي قصة لا اقتضاء منها وما في التحرير ان الوضع

مقدم عليه لا يضر لصدق الاعم وتارة يُمنع كونها من

الاقتضاء ١٢ الوضع ١٢ قيد من لم يزد اى الخطابات الوضعية ١٢

المحدود فانا لا نسمى حكمًا وان سمى غيرنا ولا مشاحة التنافى

الخطابات الوضعية ١٢ فى الاصطلاح ١٢ اى البحث ١٢

واطاعة النبى عليه الصلوٰة والسلام واولى الامر والسيد واجب بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى فلا يرد اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل انه لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبى عليه الصلوٰة والسلام واولى الامر والسيد ولما اعترض على التعريف بانه غير مانع لانه قد دخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكامًا فزيد على التعريف قيد يخرج ما دخل فى التعريف من غير افراد المحدود وهو قوله اقتضاءً او تخييرًا وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء والتخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها صادرة من الموجودات ورد هذا الجواب بانه غير مفهوم من التعريف على انه لا يستقيم فى الاباحة اذ لا تكليف فيها والحق فى الجواب ان القصص ان اريد بها الاخبار فلا حكم فيها وان اريد الاعتبار بعموم قوله تعالى فاعتبروا ففيها الحكم لكن تقتضى ذالك ضمنًا قال المصنف وههنا ابحاث الاول انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوٰة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها واجاب عنه المصنف بقوله فمنهم من زاد يعنى التزم بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء والتخيير والوضع اى وضع الشارع والبعض الاخر لم يزد هذا القيد وقال ان المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوٰة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوٰة ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوٰة معها وما فى التحرير حاصله ان الاقتضاء يفهم من السببية التى هى من جملة الوضع فكيف يكون الوضع مندرجا فى الاقتضاء فان المقدم لا يكون مندرجًا فى المؤخر فلا يصح القول بان الوضع مندرج فى الاقتضاء الضمنى اجاب عنه المصنف انه لا يضرنا فان الاقتضاء المفهوم من السببية المتاخر عنها انما هو الاقتضاء الصريحى لا الضمنى ونحن نريد بالاقتضاء المعنى الاعم الشامل للصريحى والضمنى والماخوذ فى التعريف هو بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص الذى هو الصريحى ١٢ ؎ قوله تارة يمنع آه يعنى من لم يزد قيد الوضع يمنع كون الخطاب الوضعى حكما

من المعتزلة ان الخطاب عندكم اى الكلام النفسى قديم

جانب ١٢ — على الاشاعرة ١٢

والحكم حادث لثبوت النسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه

اى تعلق الحكم بالمكلف ١٢

والجواب ان الحادث هو التعلق فافهم والثالث منقوض باحكام

فانه ظاهر ١٢ — البحث

افعال الصبى من مندوبية صلوٰة وصحة بيعه ووجوب الحقوق

فى كتب بعض الشافعية ١٢

المالية فى ذمته اولا ثم الاداء واجيب بانه لاخطاب للصبى

اى الترغيب والترهيب ١٢

للولى التحريض وله الثواب وعليه الاداء والصحة عقلية

اى اداء الحقوق مال الصبى

دون البعض ولا مضائقة فى اصطلاح غيرنا تسميتها حكماً فانه لايلزمنا ١٢ ٢ه قوله الثانى آه البحث الثانى من جانب المعتزلة وحاصله ان الخطاب عندكم قديم لانه الكلام النفسى والحكم حادث لان النسخ فى الاحكام ثابت والناسخ لامحالة كان معدوماً فيقال حرم شرب الخمر بعد ان لم يكن حراما والقديم ممتنع العدم فكيف يصح تعريف الحكم بالخطاب فان احد المتباينين لا يوخذ فى تعريف الآخر والجواب ان التعريف هو للحكم نفسه والحادث هو تعلق الحكم بالعبد وعلى التعلق ورد النسخ لا على الحكم نفسه فافهم ١٢ ٣ه قوله والثالث آه البحث الثالث حاصله ان الماخوذ فى تعريف الحكم المتعلق بافعال المكلفين مع ان من الحكم ما يتعلق بافعال المكلفين مع ان من الحكم ما يتعلق بفعل الصبيان لعدم البلوغ ليسوا بمكلفين فانتقض التعريف به والجواب عنه ان لاحكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب اداء الحق من ماله وذالك على الولى وان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم لانتفاء التعلق بالافعال وان الصحة والفساد كل منهما عقلى ليسا من الاحكام الشرعية بل من العقلية لان كون الماتى به مطابقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً او تاركاً للصلوٰة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوٰة مندوبة ان الولى مامور بان يحرضه على الصلوٰة ويامره بها لقوله عليه الصلوٰة والسلام مروهم بالصلوٰة وهم ابناء سبع ١٢۔

لانها تنعقد بالمطابقة وفيه[1] مافيه الرابع[2] انه يخرج مايثبت

بالاصول الثلاثة غيرالكتاب والجواب انها كاشفة عن الخطاب
من السنة والاجماع والقياس

فالثابت بها ثابت به وما عدم[3] على نظم القرآن منه مع انه كاشف
اى بالاصول الثلاثة ١٢ اى بالخطاب ١٢ اى من الكاشف

عن النفسى فلان الدال كانه المدلول وما عن الحنفية ان القياس
اى القرآن نفس ١٢ الكلام الازلى ١٢

مظهر[4] بخلاف السنة والاجماع فمبنى على انه اصرح فى المظهرية فتامل ثم فى
وكاشف كانه والمبنى

تسمية[5] الكلام فى الازل خطابا خلاف والحق انه ان فسر بما يفهم كان
فبعضهم جعله خطابا والبعض الآخر ١٢ اى يصلح للافهام للغير ١٢

---

[1] قوله فيه مافيه قال المصنف اشارة الى ماقيل ان صلوٰة الصبى مما يثاب بو بها لا بما قبت على تركه تكليف لا يكون مندوبًا والقول بانه لا ثواب للصبى اصلاً بعيد فى غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوٰة الصبى الذى لا ولى له لغوًا والاظهر ان يقال ان ترتب الثواب ليس موقوفا على التكليف بل جرى عادته تعالى بان لا يضيع اجر من احسن عملاً فتامل انتهى ١٢ [2] قوله الرابع آه اى البحث الرابع وحاصله ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس والاجماع والسنة غير الكتاب فانها ليست بخطاب الله تعالىٰ والجواب انها وان لم تكن مثبتة للاحكام ولكنها كاشفة لها عن خطاب الله تعالىٰ ومعرفة له وهذا معنى كونها ادلة للاحكام فالثابت بالاصول الثلاثة ثابت بالخطاب ١٢ [3] قوله اما عدم عد نظم القرآن آه جواب سوال مقدر تقريره ان نظم القرآن الذى هو كلام لفظى حادث كاشف عن الكلام النفسى ودال عليه فينبغى ان يكون اصلاً وعد الثلاثة من الكواشف دونه تحكم واجاب عنه بما حاصله ان الكلام اللفظى دال على الكلام النفسى والدال كانه المدلول والكاشف يكون مغايرًا لما هو كاشف له ١٢ [4] قوله مظهر آه جواب سوال مقدر تقريره ان القياس مظهر للحكم بخلاف السنة والاجماع فانهما كاشفان عن خطاب الله تعالىٰ صرح به بعض الحنفية فعده الثلاثة من الكواشف كما ذكره المصنف مخالف لهم والجواب عنه ان الحنفية انما خصوا القياس بكونه مظهرًا دون السنة والاجماع مع كونهما مظهرين ايضا حقيقة بناء على ان القياس فى هذا اصرح واظهر لانه محتاج الى اصل مقيس عليه بخلاف السنة والاجماع فنبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل ١٢ [5] قوله تسمية الكلام آه اختلف فى تسمية الكلام فى الازل فى انه خطاب ام لا فقال البعض ان الكلام خطاب فى الازل وقال

خطابا فيه وان فسر بما افهم لم يكن بل فيما لايزال ويبتنى عليه انه حكم
اى بما وقع افهامه
فمن قال الكلام خطاب فى الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لايقول به ١٢

فى الازل اوفيما لايزال ثم الاقتضا ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب وهو
اى فى الازل ١٢ — اى الطلب — اى فالحكم الايجاب ١٢

نفس الامر النفسى اوترجيحا فالندب او الكف حتما فالتحريم او ترجيحا فالمكروه
اى فالحكم ١٢ — اى فالحكم ١٢

فى الطلب الحتمى ١٢
والتخيير الاباحة والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم
اى ما يدل على الطلب الحتمى ١٢

ان كان ذالك الطلب للكف ١٢
بقطعى فالافتراض والتحريم او بظنى فالايجاب وكراهة التحريم يشاركانهما
اى بدليل لاشبهة فيه ١٢ — اى الوجوب الكراهة ١٢ — ان كان ذالك الطلب ١٢ — الفرائض التحريم ١٢

للبعض الاٰخر انه ليس بخطاب فى الازل والحق عند المصنف انه ان فُسّر بالكلام الذى يفهم حالا الكلام اى نفع افهامه حالا و مآلا و بعده كان خطابا فى الازل اذ الكلام يصدق عليه فى الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا و مآلا و ان فسر بالكلام الذى افهم لم يكن خطابا فى الازل اذ الكلام لايصدق عليه فى الازل انه وقع افهامه فى الماضى اوالحال لعدم وجود المخاطبين فى الازل بل يكون خطابا فيما لايزال عند وجود المخاطبين قال السيد السند رحمه الله تعالىٰ فى حاشية شرح المختصر وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل بحال الكلام و مابعده وكذا لم يرد بصيغة افهم فى التعريف الاٰخر معنى المعنى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضى والحال كذا فى كشف المبهم ١٢ ـــــ له قوله يبتنى عليه آه فمن فسر انه الكلام خطاب فى الازل قال انه حكم فى الازل ومن فسر انه ليس خطابا فى الازل بل فيما لايزال قال ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل فيما لايزال فالابتناء سواء بسواء ١٢ ـ

ـــــ ٢ قوله ثم الاقتضاء آه يعنى ان كان طلب الفعل منه جازما مع المنع عن الترك فالايجاب و هو نفس الامر النفسى وعليه فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين الامر وان كان طلب غير جازم بل ترجيحا لفعل غير كف فالندب او كان الطلب اى طلب الترك مع المنع عن الفعل جازما فالتحريم او غير جازم بل ترجيحا للكف فالمكروه والتخيير الاباحة والحنفية لاحظوا فى التقسيم الدال فى الطلب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعى الدلالة فلايخلوا ان كان ذالك الطلب للفعل فالافتراض وان كان للكف فالتحريم وان ثبت الطلب بظنى الثبوت او الدلالة فلايخلوا ان كان ذالك الطلب للفعل فالايجاب وان كان للكف فكراهة التحريم فالايجاب وكراهة التحريم يشاركان الافتراض

فی استحقاق العقاب بالترک ومن ھٰھنا قال محمد رحمه الله تعالیٰ کل

بالکراہیۃ التحریمیۃ ۱۲ ای من اجل التشارک ۱۲ ای المکروہ فی الطلب الحتمی ۱۲

مکروہ حرام تجوزا والحقیقۃ ما قالاہ انه الی الحرام اقرب ھٰذا واعلم

ای الشیخان ابوحنیفۃ وابویوسف ۱۲

انھم جعلوا اقسام الحکم مرّۃً الایجاب والتحریم واخری الوجوب

الاصولیین ۱۲ خلاف الظاہر ۱۲ مرۃ ۱۲

والحرمۃ فحمل بعضھم علی المسامحۃ وبعضھم علی انھما متحدان

ای الایجاب والوجوب وکذا التحریم والحرمۃ ۱۲

بالذات او مختلفان بالاعتبار فان معنی الفعل اذا نسب الی الحاکم سمّی

ای معنی الفعل ۱۲

والتحریم فی استحقاق العقاب بالترک فالایجاب یشارک الافتراض فی استحقاق العقاب بترک فعلہما و کراہتہ التحریم یشارک الحرام فی استحقاق العقاب بترک الکف وبہذا التشارک قال محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کل مکروہ بالکراہتہ التحریمیۃ حرام تجوزًا اوالحقیقۃ ما قال الامام ابوحنیفہ والامام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ ان المکروہ الی الحرام اقرب لانہ کم من فرق بین الثابت بدلیل قطعی والثابت بدلیل ظنی فالنزاع لفظی لامعنوی لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین علی الحقیقۃ ۱۲ قولہ اعلم انہم جعلوا آہ ہٰذا تحقیق المقام وجواب سوال مقدر فی ضمنہ وتقریر السؤال ان المتن عرف الحکم بخطاب اللہ تعالیٰ الخ وہو لیس بمقصود انما المقصود تعریف الحکم المصطلح بین الفقہاء وہو ما ثبت بالخطاب کالوجوب والحرمۃ وغیرہما مما ہو من صفات فعل المکلف لانفس الخطاب الذی ہو من صفات اللہ تعالیٰ وحاصل الجواب ان اطلاق الحکم علی الوجوب والحرمۃ علی التسامح والحکم حقیقۃ ہو الایجاب والتحریم وقال المحقق عضد الملۃ فی شرح المختصر بما حاصلہ ان الحکم ہو خطاب اللہ تعالیٰ امر لہ تعلق بجانبین لان الخطاب توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام فاذا اعتبر الجانب الذی ہو الفاعل یقال لہ الایجاب مثلاً وان اعتبر جانب المفعول وہو فعل المکلف یقال لہ الوجوب فالحکم شیٔ واحد یعرض لہ تعلقان یوصف باعتبار ہذا التعلق مرۃ وباعتبار ذالک اخری فالایجاب والوجوب متحدان فی الموصوف الذی یقومان بہ فالحاصل ان تعریف احدہما ہو تعریف الآخر بالحقیقۃ ۱۲۔

ايجاباً واذا نسب الى الفعل سمى وجوباً واورد[1] ان الوجوب مترتب على الايجاب

ويجاب بجواز ترتب الشئ على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد

بعدم المنافات بين الاتحاد والترتيب ١٢

الاعتبارين على الآخر قال السيد ويهذا يجاب عما قيل ان الايجاب من

فى حواشى شرح مختصر الاصول ١٢

مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات

على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة انتهى اقول الحاصل ان تصادق

فانه جائز لا بأس به ١٢

المقولات الحقيقية لم يلزم وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة

التى هى اجناس عالية ١٢ — المقولات — التى يعتبر العقل وان لم تكن اجناسا ١٢

[1] اورد على هذا ان الوجوب يترتب على الايجاب كقوله اوجبت الفعل فوجب ذالك ينافى الاتحاد فكيف انهما تحدان بالذات ويجاب بانه يجوز ترتب احد الاعتبارين على الآخر فى شئ واحد ولا منافاة بين الاتحاد والترتب قال الشيخ ابو على ان الماهية بلا شرط شئ متحد مع الماهية بشرطه مع ان الثانية متاخرة عن الاولى وله نظائر فى كتب الفن قيل الايجاب مقولة الفعل والوجوب من الانفعال وهما متباينان ذاتا واعتبارا فلا يصح القول بالاتحاد بين الوجوب والايجاب اجاب عنه المصنف رحمه الله تعالى بقوله قال السيد وحاصله انه لا قباحة فى كون الشئ باعتبار مندرجا فى مقولة وباعتبار آخر فى مقولة اخرى ودعوى وامتناع صدق المقولات على شئ واحد باعتبارات مختلفة جائز لا بأس به واورد عليه ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شئ واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصادقها مختلفة بالذات فلا مناقشة فى دعوى الامتناع واجاب عنه المصنف بقوله اقول ان تصادق المقولات الحقيقية التى هى اجناس عالية لم يلزم لان الخطاب النفسى الذى هو الكلام النفسى من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار فيصدق باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اى هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول انفعال اى هيئة تاثرية فقول الشيخ انما هو فى المقولات الحقيقية دون الاعتبارية ونحن اناندعى صدق الاعتبارية وكم من فرق بينهما ١٢

لیس بممتنعٍ فلا یرد ما قیل إن الشیخ فی الشفاء صرح بان المقولات

متبائنة فلا یتصادقان و لو بالاعتبار ثُمَّ [له] خطاب الوضع اصناف

شرع فی تقسیم الحکم الوضع ۱۲ — علی شیٔ ۱۲ — حقیقیه

منها الحکم علی الوصف بالسببیة وهی بالاستقراء وقتیة کالدلوک

ثلاثة ۱۲ — ای یکون الوصف سببا للحکم ۱۲ — ان کان السبب وقتاً ۱۲

لوجوب الصلوٰة ومعنویة کالاسکار للتحریم ومنها الحکم بکونه مانعاً

لقوله تعالی اقم الصلوٰة لدلوک الشمس ۱۲ — ای کان السبب غیر الوقت لقوله علیه السلام کل مسکر حرام ۱۲

اما للحکم کالابوّة فی القصاص او للسبب کالدّین فی الزکوٰة ومنها

فانها منعت عن القصاص ۱۲ — عن السببیة منع النصاب عن کونه سببًا لوجوب الزکوٰة ۱۲

الحکم بکونه شرطًا للحکم کالقدرة علی التسلیم للبیع او للسبب

کوصف القدرة شرط ۱۲ — ای لصحته وهی حکمه ۱۲

له قوله ثم خطاب الوضع آه، اعلم ان لفظ الحکم الشرعی یقال للخطاب الوضعی ای وضع الله تعالی وجعله وهو قوله اوالی بالنفس جعلت کذا مانعًا او شرطًا او سببًا مثلاً فالمشائخ قسموا الخطاب الوضعی الی ثلثة بالسببیة والشرطیة والمانعیة فالحکم علی وصف الشیٔ بالسببیة بکونه سببًا للحکم والسببیة بالاستقراء قسمان احدهما وقتیة کدلوک الشمس لوجوب الصلوٰة فان سببیة الدلوک لوجوب الصلوٰة وقتیة لقوله تعالی اقم الصلوٰة لدلوک الشمس ثانیهما معنویة ان کان السبب غیر الوقت کالاسکار للتحریم لقوله علیه الصلوٰة والسلام کل مسکر حرام والحکم بکون الوصف مانعًا ایضا نوعان فانه اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون السبب موجودًا لکن لا یترتب علیه الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوة فی القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا یحکم بالقصاص مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلمًا فالابوة منعت حکم القصاص مع وجود سببه او یکون مانعًا للسبب کالدین فی الزکوٰة فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی هو سبب لوجوب الزکوٰة عن کونه سببا لوجوب الزکوٰة فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیه الزکوٰة والحکم بکون الوصف شرطًا ایضا نوعان فانه اما ان یکون شرطًا للحکم کالقدرة لتسلیم المبیع للمشتری للبیع او یکون شرطًا للسبب کالطهارة فی الصلوٰة فانها شرطت فی الصلوٰة لاجل سبب الصلوٰة وسببها تعظیم الباری تعالی والتعظیم یفقد بفقدان الطهارة خذ هذا واحفظ

۱ اعتراض کا جواب ہے اس سے تو پیدا ہو گا کہ عفو و شفاعت و توبہ باطل ہو جائیں گی حالانکہ یہ دلیل سمعیہ اور عقلیہ سے ثابت ہے

كالطهارة فى الصلوٰة وسببها تعظيم البارى تعالىٰ هٰذا والاٰن

ملاالحكم ۱۲ شرطت ۱۲ — رقم الصلوٰة ۴ — فالطهارة شرطت لاجله ۱۲ — اى خذ هٰذا ۱۲

نشرع فى مسائل الاحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب وهو ما استحق

بعد الفراغ عن تقسيم الحكم ۱۲ — اى المبادى ۱۲ — اى المسائل ۱۲ — اى الواجب

العقاب تاركه استحقاقا عقليًّا او عاديا والعفو من الكرم وقيل ما

فى الجملة ۱۲ — عند الحنفية ۱۲ — اى استحقاقاً عاديا ۱۲ — فى تعريف الواجب

اما الحنفية فقد قسموه الى خمسة بالركنية والعلية والسببية والشرطية وبكون المتعلق علامة وكانهم تركوا المانعية اكتفاءً بالشرطية لان عدم المانع شرط وفيه بحث فان قولنا هٰذا مانع عن ذالك حكم ولا يصدق عليه انه شرط والمرجانى رحمه الله تعالى عدّ المانعية سادسة كذا قيل ۱۲ ـــــه قوله هو ما استحق آه اى فى الجملة قال المصنف فى الحاشية زاد ابن الحاجب قوله فى جميع وقته لادخال الواجب الموسع والقاضى قوله بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا للعقاب فى الجملة كاف فتامل قيل آه نظر لانه ان أُريد بالترك عدم الفعل فهو غير مقدور فلا يكون سببًا للعقاب وان اريد الكف فكثيرًا ما يترك الواجب لا لكف النفس عنه اقول لا نسلم ان غير المقدور لا يكون سببا للعقاب وسيأتى تحقيقه فى مسئلة ان لا تكليف الا بالفعل فتوقف انتهى ۲ ـــــه قوله عاديًا آه قد عرفت ان الحسن والقبح فى الافعال عند الحنفية عقلى والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب فيكون الاستحقاق عندهم عقليا اما الاشاعرة فالاستحقاق عندهم عادى فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان العادة الالٰهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب ۱۲ ۳ ـــــه قوله والعفو آه جواب سوال مقدر نشاء من تعريف الواجب بانه اذا كان ترك الواجب موجبًا لاستحقاق العقاب يلزم عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص منه فيلزم ان لا تنفع التوبة والشفاعة وهو باطل لتحقق التوبة والشفاعة والعفو بالادلة السمعية ولا يكون الا تخلف العذاب من الفعل وحاصل الجواب ان تخلف العقاب عن التارك للعفو وهو كرم من الله تعالىٰ لا ينافى الاستحقاق ۱۲ قيل فى تعريف الواجب ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يرد عليه انه يلزم ان لا يصح العفو فان الخلف فى الوعيد جائز فان السلطان اذا غضب على المجرم واوعده بالقتل ثم عفا كان محمودًا على العفو اما الخلف فى الوعد فمستحيل لانه نقص على الله تعالىٰ وهو منزه عنه اعلم ان مسئلة خلف الوعيد من اهم المسائل فقد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف فى الوعيد جائز دون الوعد وهو مذهب الصوفية ايضاً والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل وكذب وقد قال الله تعالىٰ

اوعد بالعقاب علے ترکہ ولا یخرج العفو لان الخلف فی الوعید

ای الواجب ۱۲ — دفع ما یرد علیہ من انہ یلزم ان لا یصلح العفو ۱۲ — وجہ اول للمراد ۱۲

جائز دون الوعد وَرُدَّ بان ایعاد اللہ تعالیٰ خبر[1] صادق قطعًا

فان الخلف فیہ نقص مستحیل علیہ تعالیٰ ۱۲ — بغیر سبب

وتجویز کونہ انشاءً للتخویف کما قیل عدول عن الحقیقۃ بلا موجب

مبتدا ۱۲ — وجہ ثان للمراد ۱۲

علے ان مثلہ یجری فی الوعد فینسد باب المعاد اقول[2] لو تم

بمعنی علاوہ ۱۲ — ای مثل ہذا التجویز ۱۲ — وہو مفتوح ۱۲ — ہذا وجہ ثالث للمراد ۱۲

ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید ذکر فی الخیالی لعل مرادہم ان الکریم اذا اخبر بالوعید فاللائق بشانہ ان یبنی اخبارہ علی المشیۃ وان لم یصرح بذالک بخلاف الوعد فلا کذب ولا تبدیل قال الفاضل السیالکوتی جمیع العمومات الواردۃ فی الوعید متعلقۃ بالمشیۃ وان لم یصرح بہا زجرًا للعاصین ومنعًا لہم فلا یلزم الکذب والتبدیل بخلاف وعد الکریم فانہ یجب ان یکون قطعیًا لان جواز التخلف فیہ لوم لا یلیق بشانہ فلا یجوز تعلیقہ بالمشیۃ قال فی قوۃ القلوب روینا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من وعدہ اللہ علی عمل ثوابا فہو منجزہ لہ ومن اوعدہ علے عملہ فہو فیہ بالخیار قال صاحب النبراس ان الوعید قد یکون انشاءً للتخویف لا اخبارًا والانشاء لا یحتمل الصدق والکذب انتہی فعلم منہ ان الخلف فی الوعید لیس تبدیل ولا کذب فمن فرع من جواز خلف الوعید مسئلۃ امکان کذب الباری تعالیٰ فقد جہل وضل عن طریق الحق کیف ویعفو اللہ عن کثیر یوم القیامۃ منہ بالفعل فلو کان الکذب فرع خلف الوعید یلزم ان یکذب اللہ بالفعل یوم القیامۃ منہ تعالی اللہ عن ذالک علوًا کبیرًا قال الاستاذ مولانا عطا محمد ادام اللہ فیوضہ مادام فیضانہ لو کان الکذب فی کلام الباری تعالیٰ ممکنا لارتفع الامان عن القرآن المجید ولا یجزی علیہ العقل السلیم فان قیل الکلام فیما یتکلم اللہ لا فیما تکلم بہ فلا امکان للکذب فی القرآن فانہ کلام قد تکلم اللہ بہ قلت جمیع صفاتہ تعالیٰ بالفعل ولا شئی منہا بالقوۃ ۱۲

[1] قولہ خبر آہ قال فی حاشیۃ شرح المختصر ان ایعاد اللہ تعالیٰ خبر وکل خبر من اللہ تعالیٰ فہو صادق قطعًا والخلف یستلزم عدم الصدق فیکون تجویز الخلف باطلًا البتۃ واجاب عنہ البعض بان الایعاد لیس خبرًا بل انشاء والمقصود منہ التخویف وعدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانہ کذب بل لخصوصیۃ کونہ وعدًا یجب الوفاء بہ ورَدّہ المص بقولہ وتجویز کونہ وحاصلہ ان الآیات الموعدۃ حقیقتہا الاخبار والانشاء معنی مجازی لہا والعدول عن الحقیقۃ بلا موجب یقتضیہ لیس بجائز علا ان مثل ہذا التجویز یجری فی الوعد ایضًا بان یقال ان الآیات الدالۃ علے الوعد انشارات للترغیب

لدلّ علی بطلان العفو مطلقاً والکلام فی خروجہ بعد تسلیم

ای العفو ۱۲ فی الجواب ۱۲

وجودہ فلابدّ ان یقدر انّ الایعاد فی کلامہ تعالیٰ مقیّد بعدم

مع بقائہ خبراً ۱۲ فلا خلف ۱۲

العفو مسئلۃ الواجب علی الکفایۃ واجب علی الکل ای کل

وھو الذی تفرغ ذمۃ الکل منہ بفعل البعض ۱۲ عند الجمھور ۱۲ فیہ احتراز م

واحد ویسقط بفعل البعض ولا یلزم النسخ لان سقوط الامر

م عن الکل المجموعی ورد علی من قال الوجوب علی الجمیع من حیث ھو ۱۲ دفع لما یقال ان سقوط الواجب فی حق التارک م

قبل الاداء قد یکون لانتفاع علۃ الوجوب وقیل علی البعض

من غیر ادائہ نسخ ۱۲ ای کل واحد ۱۲ ای البعض المبہم قل م

لنا اثم الکل بترکہ اذا ظنّوا انّ غیرھم لم یفعل قالوا ولا سقط

م معین عند اللہ منکر عندنا ۱۲ فلو لم یجب علی الکل عن الترک اذا ظنوا ان غیرھم ترک ۱۲ الواجب علی الکفایۃ

انشاء للتخویف دل علی انہ لاجزاء فلاعفو حقیقۃ لانہ فرع الجزاء ولا جزاء علی ھذا التجویز فان کل ما یدل علیہ یجوز ان یکون انشاءً للتخویف والزجر والانذار فتامل انتہی قد اجیب ان الکریم اذا اخبر بالوعید فلا یبعد من کرمہ ان یعلقہ بالمشیئۃ وان لم یصرح بہا لئلا یغتر بہا العاصی وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم من وعدہ اللہ علی عمل ثوابا فھو منجزہ لہ ومن اوعدہ علی عملہ فھو فیہ بالخیار وقد قال اللہ تعالیٰ انّ اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء فایعاد اللہ خبر معلق بالمشیئۃ والتجویز لیس عدولا عن الحقیقۃ بلا موجب اما اذا اخبر بالوفا لائق بشانہ الایفاء والانجاز فجری النجویز المذکور من المصنف لیس علی ما ینبغی ۱۲ ؎ قولہ فلابدہ آہ ھذا جواب لما سبق علی ما ذکرہ الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر حیث قال ھہنا بحث لان الایعاد بالعقاب فی کلامہ تعالیٰ علی ما ذھب من قال بالعفو مقید بعدم العفو وبعدم التوبۃ عند الکل ولا یلزم الکذب علی ای حال وح لا یلزم الکذب فی الایعاد علی تقدیر العفو فلا نقض علی ھذا التقریر آہ قلت وعلی ھذا من قید ایعاد اللہ تعالیٰ بعدم العفو فلا خلف عندہ ومن لم یقیدہ بہ وعلقہ بالمشیئۃ فالخلف جائز عندہ فما کذب واللہ اعلم وعلمہ اتم ومن قال ان مسئلۃ امکان الکذب من فروع خلف الوعید فقد ضل عن الحق کیف ولو کان کذالک للزم الکذب بالفعل یوم القیامۃ فان اللہ تعالیٰ یغفر للذین استحقوا بعذاب اللہ فالعجب من ھذا القائل کیف تقول بہ اولم یعلم ان کل ممکن لا یلزم من فرض وقوعہ محال وھہنا

م

بفعل البعض ولو كان على الكل لم يسقط قلنا[1] المقصود وجود الفعل

واجبا ١٢ — بفعل البعض كما في الواجبات ١٢

وقد وجد كسقوط ما على الكفيلين باداء احدهما وثانيا[2] الابهام

بترك المعين

في المكلف كالابهام في المكلف به قلنا[3] تاثيم المبهم غير معقول

كما مر — الفاضل العلامة التفتازاني ١٢ — فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به ١٢

قيل[4] مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض قلنا[5] ترك البعض

يقتضي اولاً وبالذات اثم البعض وان كان يؤول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض

فلزم تاثيم المبهم اولاً وهو غير معقول

للطلب ونسخًا له مع الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون الاثم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض ودفع هذا بقوله ولا يلزم النسخ الخ وحاصله ان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء علة الوجوب وهو ليس بنسخ كصلوة الجنازة فانه يحصل بفعل البعض ١٢ [1] قوله وجود الفعل الخ حاصله منع الملازمة القائلة لو كان على الكل لم يسقط وتوضيحه ان المقصود من الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لا ابتلاء كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من البعض فلم تبق حاجة الى فعل غيرهم كما اذا كفل احد من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان المال واجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد ١٢ [2] قوله الابهام الخ حاصله ان التكليف بالمكلف به المبهم صحيح لحصول المقصود باتيان بعض المكلف به كخصال الكفارة بالنص فكذا التكليف بالمكلف المبهم صحيح لحصول المصلحة بفعل البعض فهو قياس الواجب بالكفاية على الواجب المخير ١٢ [3] قوله قلنا الخ تقريره ان تاثيم المعين بترك البعض المبهم معقول كما في خصال الكفارة بخلاف التاثيم في الواجب على الكفاية فانه تاثيم المبهم وهو غير معقول فقياس الواجب الكفائي على الواجب المخير قياس مع الفارق ١٢ [4] قوله قيل مذهبهم الخ يعني ان مذهبهم ليس تاثيم المبهم بل مذهبهم تاثيم الجميع من ترك البعض فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول ١٢ [5] قوله قلنا اي في الجواب ان ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من حيث الابهام يؤول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم الاولوية البعض دون بعض فيلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات وهو غير معقول ١٢ [6] قوله اقول الخ الغرض منه ان ما قلنا في الجواب عن الرد مدفوع بانا لا نسلم ان تاثيم المبهم مطلقا غير معقول بل الغير المعقول تاثيم المبهم من حيث

یہ بعض مبہم ہے جو کہ بعض کا ضمن میں بیر آتا ہے اور ایک وہ ہے جو کل کا ضمن میں پایا جاتا ہے

فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوبه اتوا بما وجب عليهم اتفاقا

فاثم الكل فرد من اثم البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم

كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض ١٢

معقول البتة لاينافى التحصيل نعم المبهم الغير الجامع للكل اى

من حيث انه مبهم غير معقول فتفكر[1] وثالثا قال الله تعالى فلولا[2]

اى وقالوا ١٢

وهو غير لازم فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول ١٢

نفر من كل فرقة منهم طائفة قلنا[3] مؤول بالسقوط بفعل

فى الجواب عن الاستدلال ١٢ والسقوط ١٢

البعض جمعا بين الادلة ثم فى التحرير يشكل[4] بسقوط الجنازة

بفعل البعض ١٢ المثبتة على الجميع وبين هذا ١٢

انه مبهم وانما يلزم ههنا تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل اذ المراد من البعض المبهم اعم من ان يتحقق فى البعض او الكل فالكل فرد للبعض المبهم فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض وهذا التاثيم معقول البتة لانه لاينافى تحصيل المبهم بخلاف المبهم الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول وهو غير لازم ههنا فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول فتدبر ١٢ [1] قوله فتفكر لعله اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاثيم البعض المبهم لا تاثيم فرد معين من ذالك البعض المبهم وهو بديهى الاستحالة ١٢ [2] قوله فلولا آه اى هلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بعد التفقه فيستفاد منه ان التفقه والانذار واجبان على جماعة منكرة لا على كل جماعة صرح به الائمة ١٢ [3] قوله قلنا آه ان بعض الادلة تدل على الوجوب على الجميع لقوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلا بد تاويل قوله تعالى لئلا يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية فقلنا ان الاية تدل على السقوط بفعل البعض عن الكل لان الاية الكريمة تدل على الوجوب على البعض فبهذا يجمع بين الادلة المثبتة الوجوب على كل واحد وبين هذا [4] قوله يشكل آه تقرير الاشكال ان الحنفية والشافعية اتفقوا على ان صلوة الجنازة واجبة على الكفاية فاذا صلى الصبى العاقل صلاة الجنازة تسقط عن الباقين مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا باداء من وجب عليه فكيف يسقط بصلوة الصبى الذى لا يجب عليه

بفعل الصبی العاقل کما ھو الاصح عند الشافعیۃ مع انہ لا وجوب
ولا یسقط الواجب ۱۲
ای الصبی ۱۲
علیہ اقول لا اشکال فان ذالک کسقوط الدین باداء المتبرع مسئلۃ
ای الاداء من وجب علیہ ۱۲ ای السقوط ۱۲ ای المحسن مع انہ لا یجب اداء الدین علیہ ۱۲
ایجاب امرٍ من امورٍ معلومۃٍ صحیح وھو الواجب المخیر کخصال الکفارۃ

وقیل ایجاب بالجمیع ویسقط بفعل البعض فلو اتی بالجمیع یستحق ثواب واجبات اقول ذالک فرع
ای بجمیع الامور الواجبۃ ۱۲ المکلف ۱۲ ای بجمیع الامور الواجبۃ ۱۲
فانہ واجب علی الخلق
جواز اجتماع الجمیع وقد لا یجوز کنصب احد المستعدین للامامۃ ثم ھذا
اجتماع الجمیع ۱۲

فان قلت قد یسقط الوجوب بسقوط علیتہ کما یسقط الجہاد بموت الکفار وبھنا علتہ وجوب صلوۃ الجنازۃ تعظیم المیت والدعاء لہ وقد یحصل من الصبی قلت دعاء الصبی وتعظیمہ لیس کتعظیم البالغ ودعائہ فاقتضاء الباری من المکلفین الدعاء والتسلیم للمیت انما یسقط بفعلہم کذا قیل ۱۲ ۱؎ قولہ لا اشکال آہ حاصلہ علی ما اشار الیہ ابن الہمام فی التحریر انہ ربما یکون المقصود من ایجاب شئ خروجہ فی الوجود فاذا وجد باداء من لا وجوب علیہ یسقط الوجوب لحصول المقصود کما فی حقوق العباد من سقوط الدین الواجب علی المدیون باداء المتبرع اذ المقصود کان وصول الدین الی الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمۃ المدیون لحصول المقصود فاندفع ما قیل ان ھذا قیاس الحقوق الالہیۃ علی الحقوق العبدیۃ وہو غیر صحیح ۱۲ ۲؎ قولہ ایجاب امرٍ الخ تقریر المسئلۃ ان ایجاب امر من امور معلومۃ جائز عند جمہور الفقہاء وذالک الامر الواجب المخیر کخصال الکفارۃ فی کفارۃ الیمین فی قولہ تعالٰی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ فہہنا ایجاب احد الامور الثلاثۃ من الاطعام والکسوۃ والتحریر بخلاف باقی الکفارات لانہا مرتبۃ ولیس فعل واحد منہا موکولاً الی اختیار المکلف وقیل انہ غیر جائز بل ہو ایجاب لجمیع الامور ویسقط وجوب الباقی بفعل البعض کالواجب الکفائی والاتی بالجمیع یستحق ثواب واجبات والتارک الجمیع یاثم اثم ترک واجبات ورد علیہ المصنف بان القول بایجاب الجمیع فرع جواز اجتماع الجمیع وقد لا یجوز اجتماع الجمیع کنصب احد المستعدین للامامۃ الکبری فانہ واجب تخییر علی الخلق ونصب الکل حرام فکیف یستحق الاتی بالکل ثواب واجبات وقال المصنف قد نسب ہذا الاحتمال الی بعض المعتزلۃ لکن المشاہیر منہم یدعون الوجوب

الاحتمال مما لم يشتهر قائله وقيل معيّن عنده تعالى وهو بالفعل فيختلف

الواجب ۱۲ — مبهم عندنا ۱۲ — اى التعيين عندنا ۱۲ — الواجب ۱۲

وَرُدَّ بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل فافهم وقيل

لان الامتثال من غير العلم غير معقول ۱۲

اى بالمبهم بعدم ... ۱۲

معيّن لا يختلف لكن يسقط به وبالآخر لنا الجواز عقلاً والنص دل عليه

الواجب ۱۲ — الواجب ۱۲ — لوقوعه بدلاً عنه ۱۲

قالوا فى نفى التخيير اولاً غير المعيّن مجهول ويستحيل وقوعه ولا يكلف به

اى غير المعيّن ۱۲

قلنا انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة و

... هذا المفهوم فالاستحالة ممنوعة ۱۲

يقع بوقوع كلٍّ وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين فى الخارج و

اى كل واحد من الثلاثة ۱۲ — وقوعه ۱۲ — احد الاشياء ۱۲ — من حيث هو غير معين ۱۲

على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وانما باى فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه وقيل ليس الواجب الجميع ولا الواحد المبهم بل هو واحد منكر عندنا ومعين عنده تعالى وهو بالفعل فلو اتى المكلف بواحد منها فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين فمن اتى بالاطعام مثلاً فهو واجب عليه ومن اتى بالكسوة فهو الواجب عليه على هذا القياس وقال المصنف سمّى هذا القول القول التراجم فان الاشاعرة يردونه عن المعتزلة والمعتزلة يردونه عن الاشاعرة ولهذا قال السبكى لم يقل به قائل ورد عليه المصنف بان الوجوب طلب والطلب انما يكون قبل المطلوب والتعيين ولو فى علم البارى تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم وقيل الواجب الكذائى هو واجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط الواجب عن ذمة المكلف بذلك المعين وبالآخر ففى هذا المسئلة اربعة اقوال واستدل الجمهور بالجواز عقلاً لان الآمر الموجب لو قال اوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الامور وايّاً فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذمُّ لترك احدها لم يلزم منه محال ودل عليه النص مثلاً قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الخ فقوله اطعام ايجاب الاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهى لاحد الشيئين او الاشياء مبهماً فالنص دل بظاهره على وقوع ما جوزه العقل فلا يجوز تاويله كذا ذكره المصنف ۱۲ له قوله فى نفى الخ قال فى المهنية فيه اشارة الى ان فى هذه المذاهب لا تخيير اصلاً بخلاف المذهبين الباقيين للمخالفين فان فى

ان غير المعين ليس مجهولاً مطلقاً ولا من الوجه المطلوب وجوده فان كان غير معين باعتبار ما صدق عليه توجه دون وجه فلا يلزم الجهالة ۱۲ منه

عه هذا منقوض بالواجب المخير ...

ثانیاً کون الواجب احدھما والتخییر فیه یتناقضان[1] قلنا[2] الواجب
وھو ممنوع ۱۲ ای قالوا فی نفی التخییر ۱۲ الامرین ۱۲ فی احدھما بین الفعل والترک ۱۲ فالتخییر یقتضی التعدد

المبھم والمخیر فیه المتعینات وذالک جائز کوجوب احد النقیضین مع
لاختلاف الموضوع ۱۲

امکان کل منھما والثالث الوجوب بالجمیع فی المخیر کالواجب علی الجمیع
ای قالوا فی نفی التخییر ثالثاً ۱۲ فیکون الواجب فیه الکل ۱۲

فی الکفایة فان المقتضی فیھما واحد[3] وھو حصول المصلحة
۳ کما کان الواجب ھناک علی الکل ۱۲

بمبھم قلنا تأثیم واحد لا بعینه غیر معقول[4] بخلاف التأثیم بترک
الحاصل انه قیاس مع الفارق اذ تأثیم آہ ۱۲ فلذا لم یجب ھھناک علی واحد لا بعینه بل علی الکل ۱۲

ولا الاستحالة فتدبر ۱۲ [1] یتناقضان آہ مقررة ان الواجب حینئذ احدھما وھو امر واحد معلوم ولا تخییر فی امر واحد فانه یقتضی التعدد ولا تعدد فی الواحد فھما یتناقضان ۱۲ [2] قوله قلنا آہ حاصل الجواب ان الواجب الواحد ھو المبھم الذی لم یخیر فیه واما المخیر فیه فھو ما صدق علیه ذالک المفھوم وھی المتعینات وتوضیحه ان الوجوب والتخییر اذ تعلقا بمفھوم الامور فلو بد ان یکون ذالک باعتبار تعدد ما صدق علیه ھذا المفھوم لان تعلقھما به من حیث ھو ھو مستحیل واستحالته من حیث صدقه علی شیء واحد وھذا التعدد یأبی کون متعلق الوجوب والتخییر واحداً معیناً فاذا تعلق بمفھوم احدھا باعتبار تعدد ما صدق علیه الوجوب والتخییر فقد تعلق به جواز الترک وعدمه ولیس ھذا الایجاب والتخییر بالنسبة الی ھذا المفھوم الکلی فی نفسه بل معناه ان ایھا فعلت جاز لک ترک الباقی فلیس شیء معین منھا موصوفاً بجواز الترک علی التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کل واحد یصلح علی البدل بھذا تارة وبذالک مرة اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بھذا ممتنعاً لان محل التخییر غیر محل الوجوب فلا تناقض لاختلاف الموضوع کما ان وجوب احد النقیضین مستلزم امکان کل منھما لاستحالة ارتفاعھما فانه جائز واقع وایضاً لا وجه ھھنا للتناقض فانه لا یکون بین القضیتین المھملتین وتعلق الوجوب والتخییر بھذا الطریق ینعقد القضیتان المھملتان فکیف التناقض ۱۲ [3] قوله واحد آہ فکما ان الواجب بالکفایة واجب علی کل واحد عندکم ویسقط بفعل البعض کذالک الواجب المخیر یکون کل واحد من الامور واجباً ویسقط الوجوب بفعل غیره والجامع المشترک ھو حصول المصلحة بمبھم فتحصل مصلحة الواجب المخیر بفعل احد الامور مبھماً کما فی الواجب الکفائی ۱۲ [4] قوله غیر معقول آہ وحاصله علی ما قال السیدان علة الحکم لشمول

واحد قالوا[1] علم ما يفعله فهو الواجب قلنا[2] لكونه احدها لا بخصوصه

فانه معقول ۱۲ — ای المعتزلة ۱۲

قالوا اولاً[3] يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون معيناً عنده تعالى قلنا

الواجب ۱۲ — اذ لا يصح الطلب بدون العلم ۱۲

يعلمه حسب ما اوجبه فان العلم تابع للمعلوم وثانياً[4] لو اتى بالكل معاً فالامتثال

الله تعالى ۱۲ — وهو مفهوم واحد والابهام فيه انما الابهام فی افراده ۱۲

فيه اما بالكل فيجب الكل او بكل واحدٍ فيلزم تعدد العلل التامة او بواحدٍ

ای باداء المجموع ۱۲ — علی واحد وهو محال ۱۲

لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول لا يلزم[5] وجوب الكل

فی الخارج ۱۲ — باختيار الاحتمال الاول ۱۲

الوجوب فی الكفاية ليست ما ذكرتم فقط بل ذالک مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفی المخير قد فقد الجزء الثانی فلا يتم القياس ۱۲ [1] قوله قالوا آه ای قالت المعتزلة القائلين بوجوب الواحد المعين عند الله تعالیٰ دون الناس ان الله تعالیٰ يعلم كل شئ ولا يخرج من علمه شئ فهو يعلم ما يفعله المكلف وما لا يفعله فما يفعله المكلف فهو الواجب لاستحالة ايجاب ما علم الله عدم وقوعه ۱۲ [2] قوله قلنا آه ای قلنا فی جواب استدلالهم ان ما يفعله المكلف انما يكون هو الواجب لكونه احد الامور لا بعينه لان الواجب علی زيد مثلاً هو الواجب علی غيره من المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف ۱۲ [3] قوله قالوا اولاً آه ای قال الذين زعموا ان الواجب فی المخير هو واحد معين عند الله ولا يختلف ان الله تعالیٰ عالم بجميع الاشياء فالواجب عنده معلوم وهو يستلزم التمييز المستلزم التعيين فيكون الواجب معيناً عنده تعالیٰ وجوابه ان العلم يستلزم التمييز وهو اعم من ان يكون شخصياً او كلياً سواء كان نوعياً او جنسياً او غيرهما فالامر فی الواجب يعلمه حسب ما اوجبه واذا وجب احد الاشياء كلياً فانما يعلمه بالتمييز الكلی وهو لا يستلزم التشخص فلا يلزم مطلوبهم كذا قيل ۱۲ [4] قوله لو اتی آه ای قالوا ثانياً ان الآتی بالواجب المخير لو اتی بالكل المجموع فالامتثال فيه اما بالمجموع او بكل واحد او بواحد غير معين او بواحد معين والاول باطل اذ الامتثال هو الاتيان بالمامور الواجب فيكون الكل هو الواجب وقد ظهر بطلانه وكذا الاحتمال الثانی ايضاً باطل فانه يلزم تعدد العلة التامة علی معلوم واحد شخصی والاحتمال الثالث ايضا باطل فان الغير المعين غير موجود فی الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لعدم الامتثال بالمعدوم فتعين الاحتمال الرابع من ان الواجب هو المعين وهو المطلوب ۱۲ [5] قوله لا يلزم آه حاصله انا نختار الاحتمال

بالامتثال بالكل وانما يلزم لو لم يكن الكل بدلاً الا ترى ان عدم الجزء

وجوب اداء الكل بالامتثال بالكل ١٢ — عن الاخر ١٢

علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان المجموع هو العلة التامة

من العدمين ١٢

واجاب في المنهاج بان الامتثال[1] بكل وتلك معرفات وفيه نظر ظاهر

ولا باس به ١٢ — وليست عللاً حقيقية ١٢ — لان هذا المعروف اسوة بالعلل الحقيقية ويلزم من الاقتناع فيها ١٢ — الاقتناع ههنا

تقسيم الوقت في الموقت اما ان يفضل فيسمّى ظرفاً وموسّعاً كوقت الصلوة

وهو سبب للوجوب وظرف للمؤدى وشرط للاداء وهو الحكم[2] في كل موقت

وليس[3] المظروف عين المشروط لان الاداء غير المؤدى وما في التحرير المراد

الذي هو الاداء ١٢ — غير المؤدى

الاول ولا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل كما قالوا وانما يلزم ذالك لو لم يكن الامتثال بكل واحد بدلاً عن الاخر وليس كذالك لان الاتي بواحد منها يكون ممتثلاً كما ان عدم الجزء الواحد علة تامة لعدم الكل فاذا انعدم الجزءان كان المجموع هو العلة التامة فعلى هذا جاز ان يكون كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع ايضاً [1] قوله الامتثال آه اى اجاب البيضاوي صاحب المنهاج بانا نختار الاحتمال الثاني وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور هي ليست عللاً حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات فلا يلزم على هذا تعدد العلل فانه لا استحالة في تعدد العلل الشرعية كالعالم المعرف للصانع وانما يستحيل تعدد العلل الحقيقية لان العلة الحقيقية هو الواجب تعالى ولا تعدد فيه اصلاً ١٢ [2] قوله هو الحكم آه اعلم ان الوقت في الواجب الموقت اما ان يفضل عنه بان يبقى الوقت بعد اداء الواجب فيسمّى ظرفاً لكونه محلاً للواجب وموسعاً للتوسعة كوقت الصلوة واما ان يساوى الواجب الموقت فيسمى معياراً ومضيقاً او يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج والوقت افضل من المؤدى ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لاضافة الصلوة عليه وكون الوقت شرطاً للاداء هو الحكم في كل موقت بخلاف السببية فانه لا يوجد في الكل فان المنذور المعين واجب وليس الوقت سبباً له بل هو شرط له ١٢ [3] قوله وليس آه اى ليس المظروف الذي هو الواجب المؤدى عين المشروط الذي هو الاداء لان الاداء يغاير المؤدى وقال صاحب التحرير انهما متحدان لان المراد بالاداء الفعل الذي فعله الفاعل واوقعه في الخارج وهو المؤدى

بالاداء الفعل المفعول فيتحد ان الا فعل الفاعل لانه اعتباری لا وجود
ای فعل الفاعل ۱۲

له فمندفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للمشروطية واما
فی الخارج والمشروط لابدان یکون موجودا طیبه ۱۲ وصیلة ۱۲
عطف علی قوله اما ان یفضل ۱۲

ان يساوي فيسمى معيارا ومضيقا وهو قد يكون سببا للوجوب
ای المعیار

كرمضان عين شرعا لفرض الصوم فلم يبق غيره مشروعا فلا يشترط
ای نہار رمضان ۱۲ خصار الوقت معیارا ۱۲

فالمشروط وہوالمؤدی والمؤدی ہوالمظروف فاتحد المشروط والمظروف ولیس المراد بالاداء فعل الفاعل وہو غیرالمؤدی حتی یقال انہما متغایران لان فعل الفاعل بالمعنی المصدری کما قیل اعتباری لاوجود لہ فی الخارج والمشروط لابدان یکون موجودا فیہ ورد علیہ المصنف بان الاداء الذی ہو فعل الفاعل بالمعنی المصدری وان کان اعتباریا غیر موجود فی الخارج کما ہو شان الاعتباریات یصلح للمشروطیۃ فلانسلم ان المشروط لابدان یکون موجودا فی الخارج فتبین ما قال المصنف ان المظروف لیس عین المشروط ۱۲ ؎ قولہ معیارا آہ یعنی ان الوقت ان کان مساویا للواجب فیسمی معیارا لوجود الواجب فیہ ومضیقا لعدم توسعہ وہو قد یکون سببا للوجوب کرمضان لقولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ وذہب الامام السرخسی الی ان السبب مطلق شہود الشہر علی ما ہو الظاہر من النص ولہذا یجب علی من کان اہلا فی اول لیلۃ من الشہر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضی الشہر حتی یلزم القضاء ولہذا یجوز نیۃ اداء الفرض فی اللیلۃ الاولی مع عدم جواز النیۃ قبل سبب الوجوب کما اذا نوی قبل غروب الشمس لکن ہذا لاینا سب ما ذکرہ المصنف فی التقسیم فان الظاہر منہ ان المعیار ہو السبب والظاہر ان المعیار انما ہو النہار ولیس سببا اذ السبب انما ہو الشہر وہو لیس بمضیق وتوجیہ کلام المصنف علی مختار السرخسی ان المراد بکون الوقت معیارا معیاریۃ الوقت الذی شرع فیہ الواجب وہو النہار وہو سبب للصوم ولایسع لغیرہ فصار مضیقا لا موسعا والمشہور عند الاکثرین ان الجزء الاول من کل یوم سبب لصوم وفتر صدر الشریعۃ رمضان بنہارہ وعلی ہذا لاحاجۃ الی توجیہ کلام المصنف رحمہ اللہ ۱۲ ؎ قولہ فلا یشترط آہ بان یقول بصوم غدا نویت بفرض رمضان لان ہذا التعیین انما شرع فی الصلوٰۃ لکون وقتہا ظرفا صالحا لغیرہا ایضا وہو منتف ہہنا بل یصح صوم رمضان بنیۃ مباینۃ کما اذا نوی النفل او واجبا آخر کالقضاء والنذر فلا یکون الاعن رمضان والجمہور لم یشترطوا تعیین النیۃ فعندہم لا یصح بنیۃ المبائن وقال ابن الہمام

نية التعيين بل يصح بنية مباينة عند الحنفية خلافاً للجمهور الا نية[١]

للصوم رمضان — فالنهم شرطوا نية التعيين ١٢

المسافر للمباين للترخيص وقد لايكون سببا كالنذر[٢] المعين فيتادى

للمسافر فى الصوم رمضان فى حق ادائه كشعبان ١٢ — النذر المعين ١٢

بمطلق النية ونية النفل الا فى رواية ولا يتادى بنية واجب أخر

من غير تقييد بالنذر ١٢ — غير مختارة لانه كان للناذر فى ذالك اليوم صوم واحد ١٢

بلاخلاف بخلاف رمضان فرقا بين ايجابه تعالى وايجاب العبد

كما فى صوم رمضان ١٢ — كما فى صوم العبد ١٢

والحج[٣] ذو شبهين بالمعيار والظرف فانه لا يسع فى عام الا واحد ولا

مذهب الجمهور هو الحق ورد عليه المصنف فى الحاشية بانه اذ لبقى جهة الخصوص شرعًا لبقى مطلق النية المصححة لوجود الفعل شرعا ومعلوم ان النوع اذا انحصر فى فرد واحد كان ذالك الفرد محققا بتحقق ذالك النوع ومقتضى له فتامل انتهى ١٢

[١] قوله الانية المسافر آه هذا استثناء من قوله بل يصح بنية مباينة يعني ان صوم رمضان يصح بنية مباينة لكن المسافر اذا نوى واجبا آخر فى رمضان من القضاء والكفارة يقع عما نوى لا عن رمضان لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وذكر الكرخي ان الجواب فى المريض والمسافر سواء وقال السرخسي فى المبسوط ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا ما قول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف عليه ازدياد المرض وقال المصنف فى الحاشية الفرق بين المرض الذى لايضره وبين سفر الملك المرفة اذا قطع لعدم المشقة تحكم فتدبره ١٢ [٢] قوله كالنذر آه يعني قد لايكون المعيار سببا للوجوب كالنذر المعين فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين الوقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الأخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية حتى بنية واجب أخر ايضا ١٢ [٣] قوله والحج آه يعني ان الحج يشبه الظرف لان افعاله لايستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لايصح فى عام واحد الا حج واحد باعتبار هذا الشبه يتادى الفرض باطلاق النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت الظرف يقع عن النفل اذا نواه وقيل فى اشكال وقت الحج

بستغرق فعله وقته ومن ھٰہنا تادی فرضه بمطلق النیّة ویقع

ای لاداء ذالک الواجب ۱۲

عن النفل اذا نواه مسئله اذا کان الواجب موسعا فجمیع الوقت

فلم یعتبر فی نفس الوجوب زمان معین بل اکتفی بزمان ما تحقیقا لمعنی التواسعة ۱۲ ظرفًا ۱۲

فی کل الوقت ۱۲

الوقت لادائه قال القاضی واکثر الشافعیه الواجب فی کل وقت الفعل

ففی ای جزء اوقعه المکلف فقد اوقعه فیختیر ان یاتی فی ای وقت شاء من دقته المقدر لا یترک فی کل الوقت ۱۲

او العزم بدلاً ویتعین اٰخرًا ولا یوجبون تجدید العزم فی کل جزءٍ

علی الفعل ۱۲ عن الفعل الواجب ۱۲ فی اٰخر وقت ۱۲

بل الاول ینسحب انسحاب النیّة فلا یرد ما فی المنهاج ان البدل متعدد

بمنتہ ۱۲ فی سائر العبادات کالصوم ۱۲ اجزاء الوقت ۱۲

ان وقت الحج شوال و ذوالقعدہ وعشرۃ ذی الحجۃ والحج لا یؤدی الا فی بعض عشرۃ ذی الحجۃ فیکون الوقت فاضلاً فمن ہٰذا الوجہ یکون ظرفاً ومن حیث انہ لا یؤدی فی ہٰذا الوقت الا حج واحد یکون معیاراً بخلاف الصلوٰۃ فانہ فی وقت واحد یؤدی صلوٰۃ مختلفۃ ۱۲ لہ **قولہ الفعل آہ** تقریرہ ان القاضی ابوبکر واکثر الشافعیۃ زعموا ان الواجب فی کل جزء من الوقت الموسع الفارع الفعل فیہ او ارادۃ اداء الفعل الواجب بدلاً عنہ واذا البقی من الوقت قدر ما یسع الفعل یتعین الفعل فیہ ولا یکفی العزم ولما کان تیوہم ان المکلف اذا دخل علیہ وقت الصلوٰۃ فعزم وصلی فی آخر الوقت فربما لا یخطر ببالہ عزم بعد عزم فاجاب عنہ بانہم لا یوجبون تجدید العزم فی کل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول یمتد امتداد النیۃ فی سائر العبادات الطویلۃ کالصوم فان النیۃ فی اول النہار کاف و ہٰذا یصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد کل وقت کذالک فیما نحن فیہ فان العزم الواحد من اول الوقت کافٍ الی ان یتضیق ولا یجب علیہ تجدید العزم بل ہٰذا العزم الواحد کاف الی التضییق واذا بلغ التضییق وجب الفعل فلا یرد ما اوردہ البیضاوی فی المنہاج ان البدل و ہو العزم فی کل جزء من الوقت متعدد والمبدل منہ واحد وہو الفعل ولا نظیر لہ فی الشرع فلا یجوز کون العزم بدلاً عن الفعل ووجہ عدم الورود وان تعدد البدل غیر مسلم فان العزم الواحد ینسحب انسحاب النیۃ علی العبادۃ الطویلۃ کالصوم ۱۲ ۲ہ **قولہ علی ان آہ** ہٰذا جواب ثان عن ایراد صاحب المنہاج وتقریرہ ان القول بکون المبدل واحداً والبدل متعدداً ممنوع فان ایقاعات الفعل بعدد اجزاء الوقت واجبۃ فان لم یؤد فی اول الوقت فیجب الایقاع الثانی وہکذا وکذا اعزامہا متعددۃ

ایقاعات الفعل بعدد الاجزاء فتساوی الاعدام وعن بعض الشافعیه

علاوه ۱۲ للترک ۱۲ ای الایقاعات ۱۲

وقیل بل عن بعض المتکلمین وقته[1] اوله فان آخره فقضاء[2] وعن بعض

الواجب ۱۲ هذا مذهب ثالث ۱۲ لاداء ۱۲

الحنفیة بل آخره فان قدمه فنفل یسقط به الفرض قال الکرخی ان

الاداء بل آخره ۱۲ ای لیس جمیع وقت الوقت ۱۲ بهذا النفل ۱۲

بل هذا مذهب رابع ۱۲ ای آخر الوقت ۱۲ ای ما اداه فی اول الوقت نفل ۱۲

بقی[3] بصفة التکلیف الی اخر الوقت فما قدمه واجب لنا[4] ان الامر وسع

لانفل ۱۲ علی ما هو المختار ۱۲

---

[1] قوله وقته اوله آه قال فی شرح المنهاج لهذا القول لا یعرف فی مذهبنا لعل سبب هذا الغلط ما نقل الشافعی رحمه الله فقال قال قوم من اهل الکلام وغیرهم ممن یفتی بقولهم ان الوجوب فی الحج علی الفور وان وجوب الصلوٰة مختص باول الوقت حتی لو اخره عن اول وقت الامکان عصی بالتاخیر ایضاً ۱۲ [2] قوله فقضاء آه اقول ما نقل عن بعض الشافعیة وکذا عن بعض الحنفیة وما عزی فی بعض الکتب الی ابی حنیفة رحمه الله لیس بصحیح فان حدیث الملک المنزل من السماء صریح فی ان الوقت لکل صلوٰة یکون من الاول الی الآخر ولا یجوز ان یکون اول الوقت علی التعیین والا لما وجبت علی من صار اہلاً للصلوٰة فی آخر الوقت بقدر ما یسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت علی التعیین والا لما صح الاداء فی اول الوقت لامتناع التقدیم علی السبب کیف وقد قال جبرائیل علیه السلام للنبی صلی الله علیه وسلم الصلوٰة ما بین صلاتک امس وصلاتک الیوم یعنی وقت الصلوٰة من وقت الشروع فی المرة الاولی الی وقت الفراغ فی المرة الثانیه وقد کان صلی بالنبی صلی الله علیه وسلم فی المرة الاولی فی اول الوقت وفی المرة الثانیه فی آخر الوقت والاداء عبارة من ایقاع الفعل فی الوقت المقدر له شرعاً والتقدیر ثبت بالنصوص من الاول الی الآخر فالقول بالاداء فی اول الوقت دون الاخر او فی آخر الوقت دون الاول صرف معنی الاداء الی معنی آخر تحکم محض ۱۲ [3] قوله ان بقی آه حاصله ما قال بعض الحنفیة فی کون المؤدی فی اول الوقت نفلاً یسقط به الفرض انما هو اذا لم یبق المکلف علی صفة التکلیف الی آخر الوقت بان یجن او یموت فما قدمه یکون نفلاً واما ان بقی المکلف علی صفة التکلیف فی آخر الوقت کما کان متصفا فی اوله فما قدمه واجب فحاصل مذهبه یرجع الی ان وجوبه موقوف ویتبین عند الجزء الاخیر ۱۲ [4] قوله لنا ان آه یعنی ان الامر وسع وقت الفعل من الاول الی الآخر والنصوص واردة فیه کما ذکرنا من قبل ولهذا اتفق الائمة المجتهدون علی ان المکلف لو اتی الفعل فی ای جزء من اجزاء

وقت الفعل لانّه لواتى فى اى جزءٍ لايعد عاصيًا بالاجماع والتعين
تضييق والتخيير بين الفعل والعزم زيادة واستدلّ اول بان المصلى
فى غير الأخر ممتثل لكونهٖ مصلّيًا قطعًا لالكونه اٰتيا باحد الامرين
وربما يمنع المقدمة فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيًّا اقول الاجماع
على الامتثال بها بخصوصها فى كل جزءٍ فرع الاجماع على وجوبها فيه
وقد تقدم الخلاف فيه فتامّل ثمّ اقول الخصم لايقول بالبدلية

الوقت لايعدّ عاصيًا فالقول بتعيين الوقت فى الاول او الاخر او القول بالتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة فى ايجاب الفعل الواجب وهو نسخ لايجوز بغير دليل قال فى الحاشية ان قلت لعل المخالفين من اهل المذهب الثالث والرابع لايساعدون فى ذالك قلت نعم وان خالفونا فى التوسع لكن وافقونا فى نفى المعصية فى التاخير والتقديم الاترى الى استدلال بعض الحنفية بقولهم لوكان واجبا فى اول الوقت يعصى بتاخيره واستدلال بعض الشافعية بقولهم لوكان واجبا فى آخر الوقت لعصى بالتقديم فالكل اتفقوا على عدم المعصية لو اتى فى اى جزء من اجزاء وفيه ما فيه فتامل انتهى ۱۲

لـه قوله باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضى واكثر الشافعية فلوكان الواجب احدهما كان ممتثلا باتيان احدهما من الفعل والعزم والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوٰة هو الواجب واذ هو واقع عن الواجب فى كل وقت فكل الوقت وقت لاداء ۱۲ ـ لـه۲ قوله ربما يمنع المقدمة القائلة بان المصلى فى غير الأخر ممتثل لكونه مصليًا لالكونه اٰتيًا باحد الامرين والمنع بانه لامنافاة بين ان الامتثال لكونه مصليا وكونه آتيا باحدهما ضرورة ان كونه مصليا احدهما وهذا كما فى خصال الكفارة فان الأتى بالعتق منها يصدق عليه انه ممتثل بالاعتاق وآتٍ باحدهما اذ الاعتاق احدها فلما قيل ان تلك المقدمة مجمع عليها فلا يصح منعها اذ منع المقدمة القطعية باطل رده عليه المصنف بان الاجماع على الامتثال بالصلوٰة بخصوصها فى كل جزء من اجزاء الوقت فرع الاجماع على وجوبها فى كل جزء وقد تقدم الخلاف فى وجوب الصلوٰة

يمنع الفرعية مستندا بان الامتثال فى وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا اردنا بالامتثال اتيان المامور به على وجهه وهذا لايحصل الا بالاتيان

من الطرفين كخصال الكفارة بل اصل وخلف فالامتثال[١] بالصلوٰة

بان يكون كل منهما اصلاً او فرعًا ١٢ — لا ان العكس كالوضوء والتيمم ١٢ — فثبت وجوب احدهما ١٢

بخصوصها لا يضرّه فالو اتى باحدهما اجزأه ولو اخل بهما عصى قلنا

المكلف ١٢ — اى الفعل والعزم ١٢ — فى الجواب ١٢

العصيان ممنوع كيف وكثيرًا مّا لا يوجد فى اول الوقت الفعل او ارادته

فى الاخلال بهما ١٢ — ولا يلزم العصيان ١٢

اى سلمنا ان العزم بالمعنى المذكور واجب ولكن هو الخ

ولو قيل المراد عدم ارادة الترك قلنا هو من احكام الايمان الا ترى لو اخل

فى رد الجواب ١٢ — لا تعلق له بهذا المقام ١٢ — فى جواب السند — لا تعلق بهذا المقام ١٢ — هو واجب عليحدة ولا دخل فيه للوقت ١٢

بالعزم بان اراد الترك لعصى وان[٢] لم يدخل الوقت فافهم وفى البديع لو كان العزم

بالمعنى المذكور ١٢ — لا ارادة الفعل ١٢ — بنفس هذه الارادة ١٢ — فانه دقيق ١٢ — عن الواجب ١٢

بدلا لا يسقط[٣] به المبدل كسائر الابدال والجواب[٤] منع الملازمة بل اللازم

البدل ١٢ — الواجب ١٢ — كالتيمم فانه يسقط به الوضوء ١٢ — ما قيل فى البديع ١٢

كما وجب ولك ان تقول المراد ان خروج المصلى فى غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوٰة قطعًا لا لاتيان احد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب موسعًا تدبر ١٢ ١ه قوله فالامتثال آه يعنى الامتثال بالصلوٰة بخصوصها لكونها اصلاً لا يضر الخصم القائل بالبدلية كما ان الاتى بالوضوء ممتثل لكونه اتيا بالوضوء بخصوصه لكونه اصلاً ولا يبطل ذالك خلفية التيمم فكذا الاتى بالصلوٰة فى الوقت المعين ممتثل باتيانها ولا يبطل ذالك بدلية العزم ومعنى البدلية ان الواجب انما هو الفعل فى كل وقت لكن ان لم يفعله فعليه العزم الى تضييق الوقت ١٢ ٢ه قوله وان لم يدخل آه يعنى من اخل بالعزم بان اراد ترك الصلوٰة مثلاً لعصى بنفس هذه الارادة وان لم يدخل وقت الفعل الواجب والكلام فى هذا المقام فى الاخلال بالعزم بعد دخول الوقت فللوقت خصوصية فيه بخلاف المعنى المذكور فانه لا خصوصية للوقت فيه فهذا العزم واجب عليحدة وليس ببدل عن الواجب ١٢ ٣ه قوله يسقط آه تقريره ان البدل والمبدل منه لا يجتمعان فالمبدل منه يسقط بالاتيان بالبدل ولا يبقى فى الذمة كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كما ان التيمم بدل عن الوضوء فاذا ثبت وجوب التيمم يسقط به الوضوء وهٰهنا ليس كذالك فان الصلوٰة لا تسقط بالعزم بحيث لا تبقى فى الذمة بل تتعين فى آخر الوقت ١٢ ٤ه قوله والجواب آه تقرير الجواب ان الملازمة من انه لو كان العزم بدلا لسقط به المبدل ممنوع بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل منه لكون العزم بدلاً بل اللازم سقوط وجوب اداء المبدل منه عند كون العزم

لاتيان

سقوط الوجوب وقد التزموه قالوا لو كان[1] واجبا اولا عصى بتاخيره

المبدل عند كون العزم بدلا ۱۲ — اى سقوط الواجب فى ذالك الوقت ۱۲ — الفعل ۱۲

قلنا ممنوع[2] وانما يلزم لو كان مضيقا بلا موسع مسئله السبب[3] فى

فى الجواب ۱۲ — العصيان ۱۲ — الواجب ۱۲ — الواجب ۱۲ — على الكل ۱۲

الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق وعند عامة الحنفية بل

من الوقت ۱۲ — بعينه بغير انتقال السببية الى جزء آخر من الوقت ۱۲ — ليس السبب الجزء الاول ۱۲

موسعا الى الاخر كالمسبب وعند زفر الى ما يسع الاداء وبعد الخروج

فانه موسع من اول الوقت الى آخره ۱۲ — للقضاء ۱۲

فالكل[4] وروى عن ابى اليسر ان الاخير متعين حينئذ واستدل[5] بالاجماع

اى فالسبب كل الوقت بعد خروج وقت الاداء ۱۲ — للسببية ۱۲ — بعين خروج الوقت ۱۲ — على ما ذهب اليه عامة الحنفية

بدلا وقد التزم بذالك الشافعي والقاضي فقالوا ان فيما قبل الآخر على المكلف اداء الصلوة فان لم يؤدها فعليه العزم على ادائها والذاهبون الى ان وقته اخره فالمؤدى قبل الآخر نفل يسقط به الفرض كما مر انفا ۱۲ [1] قوله قالوا آه اى قالوا فى وجه الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية لو كان الفعل واجبا فى اول الوقت عصى بتاخيره عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى اول وقته ولا بد ان يؤدى فى اول الوقت فاذا تركه فى ذالك الوقت لم يؤده فى وقته فيعصى فثبت انه واجب فى آخر الوقت ۱۲ [2] قوله ممنوع آه حاصله ان ما قيل انه على تقدير الوجوب فى اول الوقت يلزم العصيان بتاخيره عنه ممنوع فانه انما يلزم لو كان الوقت مضيقا بلا موسع وليس كذالك فانه وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى آخره كالاداء فى اوله فى عدم العصيان ۱۲ [3] قوله السبب آه تقرير المسئلة ان فى سببية الوقت فى الواجب الموسع مذاهب قال الشافعية ان السبب هو الجزء الاول دون ما عداه لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فلا يزاحمه جزء من الاجزاء الاخر فيكون هو بالسببية اولى دون ما عداه وقد اختاره ابن الهمام من الحنفية وقال عامة الحنفية ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الثانى فان اقترن بالجزء الثانى الاداء فهو السبب والا انتقلت السببية منه الى الجزء الثالث وهكذا حتى يتضيق الوقت فيتعين اخر الجزء للسببية فالحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء فاذا لم يؤد فى الوقت فالوقت كله للقضاء فيجب كاملا وقال زفر رحمه الله السببية تنتقل عن الجزء الاول ان لم يقترن به الاداء او الى ما بعده عن الاجزاء لكن لا مطلقا بل الى ما يسع اداء الواجب عنها فاذا

ـه الوجوب على من اسلم او بلغ فی وسط الوقت ويمكن ان يقال

فی الجواب ۱۲ — فی حق من اسلم و بلغ ۱۲

انه الاول فی حقهما فتدبّر فرع صحّ عصر يومه فی الناقص لا امسه

وسط الوقت ۱۲ — الجزء ۱۲ — عصر ۱۲

لان سببه ای الجملة ناقص من وجهٍ فلا يتادّى بالناقص من كل

عصر الامس ۱۲ — من الوقت ۱۲ — لاشتماله على الناقص وهو الجزء الاخر ۱۲ — عصر الامس ۱۲ — فی الوقت ۱۲

وجهٍ واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه فی الناقص وبعضه

عصر الامس فی اليوم ۱۲ — عصر الامس ۱۲ — وقع ۱۲

بلغ الى جزء يسع اداء الواجب تنتهی اليه السببية فيتعين السببية فاذا لم يؤد فی الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت
يتحقق يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت ولهذا لا يتصور الا فی العصر فان فی غيره من الصلوٰة
كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار اربع ركعات عنده فان كان هذا الجزء كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض
عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذالك فاذا اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لانه اداها كما وجبت ۱۲ ـــه قوله فالكل آه يعنی اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لانه ان
كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوٰة فی الوقت او بعده على الاول يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان
الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزوم الاداء بعد الوقت وكل منهما
باطل فلا يكون الكل سببا فالجزء الذی اتصل به الاداء سبب الى آخر ما قلنا واذا خرج الوقت وانقضى
كله فالسبب للقضاء كل الوقت بالاتفاق لان الدلائل دالة على سببية كل الوقت ولكن فی الاداء عدلنا
عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهی انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذا الضرورة غير متحققة فی القضاء فالسبب كل الوقت فی حق القضاء بالاتفاق والمروی عن الامام فخر الاسلام ابی اليسر
ان الجزء الاخير من الوقت متعين حين خروج الوقت ۱۲ ـــه قوله واستدل آه ای من اسلم او بلغ فی وسط الوقت
وجب عليه الصلوٰة بالاتفاق فلو كان السبب هو الجزء الاول عينا لا تجب عليه الصلوٰة فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول
واذ ليس سببا عينا فهو سبب على الانتقال قال فی الحاشية حاصل الاستدلال انه اذا اسلم فی غير الجزء الاول جماعة بعدد
الاجزاء الباقية للوقت وكان اسلامهم مرتبا متعاقبا اجمعوا على الوجوب على كل واحد مع تعذر الاضافة الى الجزء الاول [illegible]
على الاسلام فعلم ان كل واحد سبب كالاول والاضافة الى المتصل اولى لاتصاله وانه كالموجود وبعد الخروج فالكل سواء
فی الانفصال والانعدام فتامل ۱۲ ـــه قوله فتدبر آه لعله اشارة الى رد الجواب بان مذهب الشافعية ان الوقت هو الجزء الاول

[illegible]

فی الکامل فعدل الی[1] ان الکل کامل اعتبارًا بالغلبة فالواجب به کامل من

الجزء ۱۲ · من الوقت ۱۲ · من کل وجه ۱۲ · اکثر اجزاء کامل وللاکثر حکم الکل ۱۲ · فیجب ان یؤدی کذالک ۱۲

کل وجهٍ فورد من اسلم فی الناقص فلم یصلِّ فیه لا یصلح فی ناقص غیره

صلوٰة ۱۲ · فیجب ان یصح الجزء الناقص ۱۲ · قضاءه ۱۲ · الیوم الذی اسلم فی ناقص منه ۱۲

مع تعذّر الاضافة فی حقه الی[2] الکل فاجیب بمنع عدم الصحة فانه

اضافة السببیة ۱۲ · من اسلم · من الوقت لعدم کونه مسلمًا فی الاوائل ۱۲ · بل صحیحة ۱۲

لا روایة عن المتقدمین فیلتزم[3] الصحة والحق ان لا نقص فی الوقت لذاته

فی عدم الصحة ۱۲ · النقص فی الاداء ۱۲ · لان الجواز هو الاصل ۱۲ · فی جواب الایراد ۱۲ · فان الوقت وقت کسائر الاوقات ۱۲

وانما لزم الاداء بالعرض فیتحمل فی الاداء[4] لشرفه دون غیره مسئلة

ای غیر الاداء ۱۲ · للصلوٰة ۱۲ · ای بواسطة کون العبادة فیه تشبیهًا بالکفرة · ای شرف الاداء علی القضاء ۱۲ · من القضاء ۱۲

لا ینفصل[5] الوجوب عن وجوب الاداء فی البدنی عند الشافعیة بخلاف المالی

نفس الوجوب ۱۲ · کالصلوٰة والصوم مثلًا ۱۲

---

[1] قوله فعدل حاصل الجواب ان الاجزاء الصحیحة اکثر فیجب القضاء کاملًا ترجیحًا للاکثر الصحیح علی الاقل الفاسد لان للاکثر حکم الکل ۱۲ [2] قوله الی الکل آه فانه لم یکن مسلمًا فی اول الوقت فیکون السبب فی حقه ذالک الوقت الناقص فینبغی ان تصح صلوته فی الجزء الناقص ۱۲ [3] قوله فیلتزم آه قال فی الحاشیة اختلف المتاخرون فذهب فخر الاسلام الی الصحة وشمس الائمة وغیره الی عدمها کذا فی التقریر انتهی ولما لم یکن روایة عدم الصحة عن المتقدمین فیلتزم الصحة فان قیل عدم الروایة لا یدل علی الصحة کما ان عدم الدلیل لا یدل علی المدلول اجیب ان حدیث من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها دال علیها فیلزم صحتها ۱۲ [4] قوله فی الاداء آه تقریره انه لا نقص فی الوقت لذاته فان الوقت وقت کسائر الاوقات وانما لزم نقص الاداء بواسطة کون العبادة فیه تشبیهًا بالکفرة فیتحمل هذا النقص فی الاداء فان الوقت المشروع للاداء هو من اول الوقت الی آخره وفیه الناقص ایضًا فیعتبر لحفظ علی الکمال بخلاف القضاء فان وقته موسع فکل وقته کامل فلا ضرورة فی القضاء فی الناقص مع القدرة علی الکامل فلا یجوز القضاء فی الناقص ۱۲ [5] قوله لا ینفصل آه اعلم ان الوجوب عبارة عن اشتغال ذمة المکلف بشیء من الفعل والمال ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفریغ ذمة المکلف عما اشتغلت ذمته به فذهب الشافعیة وبعض الحنفیة الی انه لا فرق بین الوجوب ووجوب الاداء فی العبادات البدنیة کالصلوٰة والصوم فان الصوم مثلًا انما هو الامساک عن قضاء

كالزكوٰة بدليل عدم الاثم بالتاخير والسقوط بالتعجيل اقول يرد الوضوء قبل

وصدقة الفطر وغيرهما ١٢ — من وقت كمل نصابه ١٢ — سقوط الزكوٰة فاداها معجلاً ١٢

الوقت واما الحنفية فقالوا بالانفصال[١] مطلقاً فمن حاضت آخراً فقضاء عليها

ما كان الواجب بدنيا او ماليا ١٢ — دخول الوقت ١٢ — اى جمهور الحنفية ١٢ — بالانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء ١٢ — فى آخر الوقت ١٢ — الواجب ١٢

بخلاف من[٢] طهرت آخراً واستدلوا لوجوب القضاء على نائم كل الوقت

عن الحيض فى آخر الوقت ١٢ — على الانفصال مطلقاً ١٢ — قضاء اصل الواجب ١٢ — اى القضاء ١٢

وهو فرع الوجوب والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه لعدم الخطاب

شهوتين شهوة البطن والفرج فى النهار والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كان متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك بخلاف الواجب المالى كالزكوٰة فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذالك المال واستدل ان من وجب عليه الزكوٰة بملك النصاب ولم يؤد من وقته حتى مضى عليه الحول لا يأثم فان مات قبل حولان الحول و لا يؤاخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل الحولان اثم بالتاخير وترك الاداء قبل حولان الحول وكذا يسقط الزكوٰة عمن وجب عليه باداءها معجلاً قبل حولان الحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء وورد المحشى بانه يرد عليهم ان الوضوء عبادة بدنية فلو توضا قبل دخول وقت الصلوٰة يسقط فلو آخر الى آخر الوقت لا يأثم فحصل الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى البدنى ايضا بعين ما قالوا فى المال واجاب عنه فى الحاشية بانه يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب انتهى وحاصله انه لا يرد عليهم الوضوء فان سبب الوجوب فيه لا يتحقق الا بعد دخول الوقت واما قبل دخوله فلا يجب الوضوء بخلاف الزكوٰة فانها تجب بالنصاب قبل حولان الحول وقال المصنف فيه ما فيه لعله اشارة الى المنع على وجوب الفعل بعد تحقق سببه فليست الزكوٰة ايضا واجبة بعد ملك النصاب فشابه الوضوء قبل الوقت ١٢ [١] قوله بالانفصال آه اى قال جمهور الحنفية ان نفس الوجوب منفصل عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب بدنيا او ماليا فاذا دخل اول جزء الوقت تجب الصلوٰة وبالجزء الاخير يثبت وجوب الاداء فلهذا القضاء على من حاضت فى آخر الوقت فانه لم يجب عليها الاداء والقضاء يتفرع على الاداء اما لا فلا قال المصنف فى الحاشية يمكن ان يقرر اصل الكلام بانها لما حاضت آخراً ففيها انتقلت السببية الى ان انعدمت فلا قضاء لانه بعد وجوب السبب بخلاف من طهرت آخراً اى فى الجزء الاخير فى مقدار التحريمة ففيها انعدمت السببية اولاً ثم وجدت آخراً فعليها القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب الاداء لعدم

حذرًا عن اللغو قيل وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبًا بالفعل الآن بل هو

فانهم جوزوا خطاب المعدوم فكذا الخطاب للنائم كل الوقت فالوجوب ٣

مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب للمعدوم والجواب ان الكلام في

٣ هو وجوب الاداء ١٢

الخطاب تنجيزًا والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقًا ولا فرق في هذا

استيقظ ١٢

الخطاب بين الصبي والبالغ بخلاف الاول فعلى هذا لو انتبه الصبي

فانه يختص بالمكلف ١٢

بالغًا لاقضاء عليه الا احتياطًا وما قيل ان الوجوب لازم بعقلية الحسن كما

الصبي ١٢ بلا وجوب عليه ١٢ في التلويح ١٢ تثبت الوجوب قبل ورود الشرع ١٢

اتساع الوقت وهو شرط وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط فتدبر ١٢ ٢ قوله بخلاف من طهرت آه فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي انتهى عليه وجوب الاداء قال في الحاشية قيل ذالك مبني على ان اصل الوجوب يثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخره اقول فيه دليل ان القضاء يتفرع على الاول انتهى ١٢ ٣ قوله لوجوب آه حاصل الاستدلال ان القضاء واجب على النائم والمغمي عليه كل الوقت ولا يجب عليهما الاداء لعدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتًا فانفصل نفس الوجوب عن وجوب الاداء ورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بانه وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذالك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود واجاب عنه المصنف بما حاصله ان الخطاب تنجيزي وتعليقي يصح بالعدوم ولا فرق فيه بين الصبي والبالغ والنائم والمستيقظ وهو المجوز للحنفية بخلاف الخطاب التنجيزي فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبي والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم تعليقي ولا كلام فيه وانما الكلام في التنجيزي فعلى هذا لو استيقظ الصبي النائم بعد خروج الوقت بالغًا لاقضاء عليه الا احتياطًا بلا وجوب عليه ١٢ ٤ قوله بعقلية الحسن آه يعني ان الحسن في الاشياء عندنا عقلي والعقل حاكم بان استحقاق الثواب لا يتصور بدون شغل الذمة بالشئ بحيث يستحق المكلف الثواب بعد الفراغ منه فعلى هذا الوجوب الذي هو اشتغال الذمة بالشئ لازم قبل ورود الشرع ووجوب الاداء انما يكون بعد ورود الشرع فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء ورد عليه بانه على هذا يلزم ثبوت الوجوب بدون استعانة الشرع ولم يقل

هو منهبنا فيرد عليه انه يلزم ثبوته بدون الشرع ولم يقل به احد منا

اى هذا ۱۲ — الواجب ۱۲

كيف وليس لنا اصل خامس ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب فى اصل الوجوب

فان العقل لم يثبت ۱۲ — الحنفية ۱۲ — دون وجوب الاداء ۱۲

بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان فى ذمته جبرًا للفعل واورد ان الفعل

على ما صرحوا به ۱۲

بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو انما يكون واجبًا بالطلب وقصد الامتثال

اى الواجب ۱۲ — وقد قلتم ان لا طلب فلا وجوب فاى شئ يسقط بالفعل ۱۲

انما يكون بالعلم به والجواب انا نسلم ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب

اى بالطلب واذا لا طلب فلا قصد الامتثال فكيف يسقط الواجب ۱۲

به احدٌ من اہل السنة والجماعة وكيف ولو كان العقل مثبتاً بدون ورود الشرع فقد يكون لنا اصل خامس تثبت به الاحكام سوى الاصول الاربعة وہو العقل واعترض بان الشيخ ابا المنصور الماتريدى قد وافق المعتزلة فى ذالك ومن ثم قال البعض الاكابر ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه اصالته اصل خامس فان ہذه الاصول كاشفة عن الشغل الذى كان من الشارع جبرًا لكون الحسن عقليا وقد قالو بمعرفة بعض الاحكام بالعقل ايضًا ۱۲ **۱ قوله لا طلب آه** قال فى الحاشية اعلم ان الحنفية مع تصريحهم بان لا طلب فى اصل الوجوب قالوا ان الثابت باول الوقت اصل الوجوب الى ان يتضيق فاورد عليهم انه يلزم ان يكون الطلب مع المطلوب لان قبل التضييق ليس الا اصل الوجوب وقد قلتم انه لا طلب فيه اقول لعل مرادہم نفى الطلب المحتم بيانه ان الطلب فرع السببية وہى لكونها منتقلة يوجد و ينعدم تدريجا فالطلب كذالك الا ان يتعين السبب للسببية درج يتحصل الطلب تحصلا قويا ويتقدم على المطلوب مثل تقدم السبب على المسبب فليتدبر انتہى ۱۲ **۲ قوله اورد آه** ہذا الايراد على تصريح الحنفية بان لا طلب للفعل فى اصل الوجوب تقرير الايراد ان الحنفية صرحوا بان الصلوٰة فى اول الوقت بعد دخوله والزكوٰة فى اول الحول بعد تملك النصاب تسقطان الصلوٰة والزكوٰة الواجبتين مع ان ہہنا انما يوجدان بلا طلب فلو لم يكن الطلب فى اصل الوجوب كيف تسقط انہما فان الفعل بلا طلب لا يسقط الواجب فان الواجب ہو الا قتضاء حتما والاقتضاء ہو الطلب فالطلب داخل فى حقيقة الواجب فلا يصح قولہم ان اتيان الفعل الواجب بدون الطلب مسقط الواجب ۱۲ **۳ قوله وقصد آه** دخل مقدر تقريره انه لو قصد الامتثال فى وقت الوجوب يسقط الواجب باتيان الفعل فيه وحاصل الدفع ان قصد الامتثال

بل بالسبب والشئ قد يثبت ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب

المطار الى انسان لا يعرف مالكه والامتثال يتفرع على العلم بثبوته

موصوف ۱۲ صفته ۱۲ الثوب المطار ۱۲

فلا يقتضى السقوط سبق الطلب اقول ففى المقام ان لنا خطاب وضع

خطابين احدهما خطاب آه ۱۲

بالسببية للوجوب وخطاب تكليف بالاقتضاء[5] فيجب ان يكون

بان — بالطلب منه وايقاع الفعل عنه اى الثانى خطاب تكليف بقصد بتكليف المكلف ۱۲

الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر فثبوت الفعل حقا مؤكدا على

الذمة من الاول وهو الوجوب والطلب بايقاعه فى العين من الثانى

وهو الوجوب الاداء شئ آخر وان لا طلب فى الاول بل فى الثانى[6] والا لزم

لا يكون الا بطلب ذالك الفعل الواجب واذ لا طلب لا قصد الامتثال فكيف يسقط الواجب باتيان الفعل فيه ۱۲ [4] قوله والجواب آه تقريرالجواب ان الواجب قد يكون واجبا بالطلب وقد لا يكون واجبا بالطلب بل يتحقق سبب ذالك الواجب وقد يثبت الشئ فى الذمة ولا يطلب كما ان الدين المؤجل يكون ثابتا فى الذمة ولا يطلب الا بعد مضى المدة وكما ان الريح اذا اطار ثوبا والقته الى دار انسان لا يعرف مالك الثوب المطار فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك والامتثال متفرع على العلم بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضى السقوط سبق الطلب قال فى الحاشية والقول بان الطلب فى المؤجل موسع الى حلول الاجل وكذالك فى الثوب المطار الى معرفة المالك لا يضر لانه مثال ۱۲ [5] قوله بالاقتضاء آه اى باقتضاء الفعل عنه وطلبه ايقاعه عنه ولا ريب فى تغايرهما فيكون مقتضى احدهما مغايرا لمقتضى الآخر ۱۲ [6] قوله لزم قلب الوضع يعنى وان لم يكن كذالك بل كان الطلب فى الوجوب دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف لزم قلب الوضع وعكس الموضوع له فان وضع الحكم التكليفى للامر بتفريغ الذمة وهو يلازم الطلب والحكم

قلب الوضع فتدبر[1] مسألة الاداء فعل[2] الواجب فی وقته
سوی الوجوب ١٢ — ای فی وجوب الاداء ١٢

المقدر له شرعًا وقیل ابتداؤه کالتحریمة عند الحنفیة[3] ورکعة
فی وقته المقدر له شرعًا ١٢

عند الشافعیة ومنه[4] الاعادة وهو الفعل فیه ثانیًا لخلل[5] والاصح
ای اول ١٢ — ای من الاداء ١٢ — ای الاعادة ١٢ — مرة اخری ١٢ — واقع فی فعله اولًا ١٢

السببی لیس کذالک بل ہو للتعریف المحض بان عند وجوب السبب یکون المکلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب فی الحال فلو انعکس الامر انعکس الوضع ١٢ [1] قوله فتدبر لعله اشارة الی ان ہذا لفظ لیس علی الاطلاق فان البعض یعمم الاقتضاء بحیث یشمل الصریحی والضمنی وخطاب الوضع من قبیل الضمنی فقد دخل الخطاب الوضعی فی الاقتضاء فعلی ہذا الوجوب عبارة عن الطلب الحتمی مطلقا سواء کان ثابتًا بالحکم الوضعی او التکلیفی ووجوب الاداء فرد منه ١٢ [2] قوله الاداء آه اعلم ان المصنف رحمه الله قد اختار فی تعریف الاداء مذہب اصحاب الشافعی حیث قالوا الاداء ما فعل فی وقته المقدر له شرعًا اولًا فبقولهم المقدر له قد خرج النوافل المطلقة اذ لا اداء لها فلا قضاء وقولهم شرعًا احتراز عن المقدر له لا شرعًا کالشهر الذی عینه الامام لاخذ زکوٰة السوائم الظاهر ان التعریف المذکور للاداء لا یختص بالعبادات الموقتة لان الشرع لما لم یقدر غیر الموقت بوقت معین جعل کل العمر وقته فحینئذٍ ای وقت فعله یکون اتیانا للمامور به فی وقته المقدر له شرعًا فیصدق علیه التعریف ١٢ [3] قوله کالتحریمة عند الحنفیة آه یعنی ابتداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعًا کالتحریمة عند الحنفیة قال فی الحاشیة لان العمدة النیة وقد وقعت فی الوقت وانسحب علی الکل انتہی فلو وقعت التحریمة فی صلوٰة العصر فی الوقت وغربت الشمس فوقعت باقی الصلوٰة فی غیر الوقت فہی اداء وعند الشافعیة رکعة فلو وقعت رکعة فی صلوٰة العصر والفجر فی وقت فغربت الشمس او طلعت فوقعت باقی الصلوٰة بعد الغروب او الطلوع فہی اداء علی الاصح عندہم لقوله علیه السلام من ادرک رکعة من الصبح قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک الصبح رواه الشیخان عن ابی ہریرة رضی الله عنه ١٢ [4] قوله منه الاعادة آه اعلم ان الاعادة وہو ما فعل فی وقت الاداء ثانیًا لخلل فی الاول فذہب بعض المحققین من الشافعیة انها قسم من الاداء وان قوله فی تعریف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعًا احترازًا عن القضاء فانه واقع فی وقته المقدر له شرعا ثانیا فظاہر کلامہم ان الاعادة قسیم مقابل للاداء والقضاء خارج من تعریف الاداء بقوله اولًا علی انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانیا لا اولا کذا فی التلویح ١٢ [5] قوله لخلل آه وقیل لعذر وہو ما ینقطع به النوم کالصلوٰة

واجب[۱] والقضاء فعله بعده[۲] استدراكا لما فات عمدًا وسهوًا يتمكن من

الواجب ۱۲ بعد وقته المقدر وشرعًا ۱۲ بقدره

فعله كالمسافر[۳] اولم يتمكن لمانع شرعًا كالحيض او عقلا كالنوم[۴] فتسمية[۵]

اولا بقدر ۱۲ من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك

الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز ومن جعل الاداء والقضاء في

بالجماعة بعد الصلوٰة منفردًا يكون اعادةً على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على اوّل لعدم الخلل كذا في التلويح ۱۲

[۱] **قوله واجب** آه قال في الحاشية اختلف في وجوب الاعادة فصرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام كما في التقرير بانها ليست واجبة بل خرج عن العهدة بالاول والثاني جابر كسجود السهو فليس باداء ولا قضاء و ذهب السرخسي وابو اليسر الى وجوب حتى قال ابو اليسر يكون الفرض هو الثاني وعلى هذا داخل في الاداء والحق ان الفرض هو الاول اذا عدم السقوط به فرع ترك الركن لا الواجب لكن الاعادة واجب مبتدأ" بعد كل صلوٰة اديت مع كراهة الجزء الاول فوقت الاول وقته ومن ثم كان اعادة القضاء قضاء ۱۲ [۲] **قوله فعله بعده** آه يعني القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقًا وقولهم مطلقًا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل قضاء النائم والحائض اولا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه و هو ينافي الوجوب كذا في التلويح وقيل هذا مبني على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وكذا قال وهو ينافي الوجوب قال في الحاشية ان قلت الفعل قبل الوقت ما هو قلنا الفعل لا يتقدم على وقته والوضوء قبل الوقت مانع عن لزومه فيه والزكوٰة المعجلة لما وجد سببها قبل وقتها بذالك موسعا فلا تقديم انتهى ۱۲ [۳] **قوله كالمسافر** الخ اي كصوم المسافر فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي وغير شرعي يمنعه من الصوم فانه ان صام عن رمضان يكون اداء وان صام عن غيره يكون قضاء ۱۲ [۴] **قوله كالنوم** فانه فانه يمنع النائم في الوقت عن الصلوٰة فيه عقلاً اذ لا خطاب للغافل وعليه القضاء بعد ان يستيقظ ۱۲ [۵] **قوله فتسمية الحج** آه جواب سوال مقدر تقريره ان القضاء لا يتصور الا في الموقت فانه عبارة عن ما فعل بعد وقت الاداء استدراكًا لما فات واما المطلق فلا يتصور القضاء فيه اذ وقته كل العمر فكيف يسمون الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء تقرير الجواب واضح قال السيد في حواشي شرح المختصر بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا فاما اطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقتضي في الاستدراك انتهى ۱۲

غير الواجب بدل[1] الواجب بالعبادة مسألة تأخير الفعل مع ظن الموت
لا مع الشك ١٢

في جزء من الوقت معصية[2] اتفاقا فان لم يمت وفعله في وقته فالجمهور
لافضاء ١٢ المقدر له شرعا ١٢ اى على فعل الواجب فى وقت الذى ظن بالموت فلم يمت ١٢

على انه اداء لصدق حده عليه وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب[3]
وهذا وقع بعد وقته ١٢ اى حد الاداء ١٢ ابو بكر الباقلانى ١٢ المؤقت ١٢

ظنه قبله ويرد[4] عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله فاذا بان ظهر الخطاء
خطاء اعتقاده ١٢ المكلف ١٢ اى القاضى ابى بكر الباقلانى ١٢ وبين ظن انقضاء الوقت ١٢
من التاخير مع ظن الموت

وفعل في الوقت فهو[5] اداء اتفاقا اقول الفرق بين فان في الاول اعتقاد
اى فى ظن الموت ١٢ فلا اثم لا فساد اليقين الخطاء ١٢

---

[1] قوله بدل آه يعني من اطلق الاداء والقضاء في غير الواجب فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا فاداء والا فقضاء قال في الحاشية وقد عرفت على هذا بان الاداء تسليم عين ما طلب شرعا والقضاء تسليم المثل انتهى ١٢ [2] قوله معصية آه لان الجزء الذي ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذي ظن الموت فيه كلا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان ويفهم منه حكم ما اذا شك في الموت وهو انه لا يعصي في التاخير قال في الحاشية اقول فيه دليل على ان الآخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع او باعتبار المكلف فالموجب يجعل البعض كلا وعلى هذا يتجه قول من قال بالعصيان في تاخير من ظن السلامة ومات فجاءة بدليل تحقق الوجوب ولا يتجه رده على ما قيل بان الواجب ما يذم تاركه في جميع وقته باختياره وههنا تركه في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت وبان الموت لا يصلح سببا للعصيان فلا يعصي على تقديره كما على تقدير عدمه اتفاقا والاوجه ان يقال جاعل البعض كلا انما هو ظن الموت لا نفسه على ان انتفاء الوجوب قد يكون لوجود المانع كالسفر والمرض والحيض الى غير ذالك فتامل ١٢ [3] قوله بحسب ظنه قبله آه قال شارح المختصر لا خلاف معه في المعنى لانه بالاتفاق وقع في وقته المقدر له شرعا وانما الخلاف في التسمية فهو يسميه قضاء ونحن نسميه اداء الا ان يريد القاضي وجوب نية القضاء بناء على ان ذالك الظن كما صار سببا لتعين ذالك الجزء وقتا صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء اذ خروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا في نفس الامر ١٢ [4] يرد عليه يعني يرد على القاضي بانه يلزم عليه انه لو اعتقد المكلف انقضاء الوقت

عدم الوقت مطلقاً وفی الثانی اعتقاد عدم وقت الاداء فالاول متضيق

سواء كان اداءً او قضاءً ١٢

من كل وجه بخلاف الثانی فتامل[١] ومن اخر مع ظن السلامة ومات

لان الكلام فی الموسع ١٢ — فی الوقت الاول ١٢ — هذا انقلان ١٢

فانه متضيق فی اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء وبعد التضييق كذالك يكون اداء لا قضاءً ١٢

فجاءة فالتحقيق انه لا يعصى اذ التاخير جائز ولا تاثيم بالجائز والقول

مبتداء ١٢ — ای الناشئ ١٢ — بالتاخير ١٢ — بخلاف المسئلة الاولى فان التاخير ليس بجائز مع الموت فان التاخير معصية ١٢

بان شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به حتی[٢] يؤدی الی التكليف

ای جواز التاخير الی الجزء الاخير ١٢ — ای شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة — ای ليس شرط الجواز العلم بالسلامة ١٢

المحال يقتضی التخيير بين ممكن وممتنع وهو يرفع حقيقة[٣] التوسع فتدبر[٤] وفرق

خبر لقوله والقول الخ ١٢ — لان العلم بالسلامة محال عادی — نفس السلامة امر واقع ١٢

قبل دخوله واخر الفعل ولم يشتغل به فانه يعصی اتفاقاً [٥] قوله اداء اتفاقاً بلا خلاف فلا اثر للاعتقاد البين الخطاء وفی حاشية شرح المختصر ظاهره انه قياس خفی ای لو كان فی الفعل فی الوقت المشروع اولاً مع تاخيره عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضاً لو اعتقد انقضاء الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى ١٢ [١] قوله فتامل قال فی الحاشية اشارة الی ان هذا الفرق غير نافع لان القاضی جعل المدار الاثم مع الظن لتحقق العصيان فی الاول وتحقق القضاء فيما اعتقد القضاء ثم اوقعه فی الوقت ويدفع بان العصيان لا ينافی الاداء كما لو اخر فی الثانی بان الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فانه اظهر فلا عبرة به فتدبر ١٢ [٢] قوله حتی يودی يعنی شرط جواز التاخير الی الجزء الاخير نفس سلامة العاقبة فانه وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنها واقعة فلم يؤد شرط الی التكليف المحال بخلاف العلم بالسلامة فانه ممتنع الحصول بالعادة فشرطه يفضی الی التكليف بالمحال وحاصل القول ان الشرط نفس السلامة لا العلم بها فان يؤدی الی التكليف المحال وهو غير جائز ١٢ [٣] قوله حقيقة التوسع يعنی ان شرط جواز التاخير نفس سلامة العاقبة فيؤدی الی التخيير بين ممكن وممتنع فانه ان لم يمت المكلف الی الجزء الاخير فالتاخير اليه جائز وان مات قبل الجزء الاخير فالتاخير اليه ممتنع فالمكلف حينئذ مخير بين ممكن وممتنع وهو محال وهو لكونه معدوما يرفع حقيقة التخيير وهو يرفع حقيقة التوسع لان الموسع مندرج تحت المخير وكان الكلام فی الواجب الموسع ١٢ [٤] قوله فتدبر لعله اشارة الی انه منقوض بالواجب العمری فان التاخير فيه الی آخر العمر جائز فی الشرعی فلو لم يأت ومات فجاءةً يلزم ان لا ياثم فانه لا تقصير منه ولا اثم الا بالتقصير مع انه آثم والجواب بان التاخير فيه مشروط بشرط عدم فوت الواجب بالكلية

ابن الحاجب بين[۱] ما وقته العمر كالحج فيعصى وبين غيره فلا يعصى

ای الواجب الموسع

ليس بسديد لان الوجوب مشترك وعذر الفجاءة عام وفيه[۲] ما

بين الواجب الموسع والواجب العمری ۱۲ فيهما فلو كان هذا العذر غير موجب العصيان م

فيه مسئلة اختلف[۳] فی وجوب القضاء هل هو بامر جديد وعليه

فی الواجب الموسع ويكون فی الواجب العمری ايضا كذالك فلا فرق ۱۲

الاكثر او بما يوجب الاداء وهو المختار لعامة الحنفية فثمرة هذا الاختلاف

[illegible]

فی القضاء بمثل معقول فقط لما صرح به البعض او مطلقا كما هو

دون القضاء بمثل غير معقول فانه لا خلاف فی انه يكون بسبب جديد ۱۲

---

[۱] قوله ما وقته العمر آه يعنی فرق ابن الحاجب بين الواجب الذی وقته العمر وبين غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فانه فی الاول ان آخره المكلف عن الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة يعصی بخلاف الثانی فانه بالتاخير مع ظن السلامة والموت فجاءة لا يعصی ورد المصنف رحمه الله هذا الفرق بانه ليس بسديد فانه ان كان سبب العصيان هو الوجوب فينبغی ان يكون معتبرا فی الواجب العمری ايضا ۱۲ [۲] قوله ما فيه قال فی الحاشية فيه اشارة الی الفرق الذی ذكره السيد قدس سره من قبل ابن الحاجب وهو ان فی الموسع الذی وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر فان جواز تاخيره الی ان يتضيق الوقت قيل اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان يقال ترك الظهر فی الصورة المفروضة ليس فی جميع الوقت المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك فی جميع وقته وهو تمام عمره اقول منقوض بمن ظن الموت فی وسط الوقت الموسع واخر فانه يعصی اتفاقا مع انه ما ترك فی جميع وقته المقدر له شرعا والظن كما يجعل البعض كلا يجعل الكل بعضا لان الفجاءة على خلاف الظن والفرق تحكم فالاصوب كما فی شرح المنهاج التزام جواز انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهی ۱۲ [۳] قوله اختلف الخ اعلم ان القضاء يجب بامر جديد عند عامة اصحاب الشافعی والعراقيين من مشائخنا وعند المحققين من عامة الحنفية يجب بالسبب الذی يوجب الاداء وحاصل الخلاف يرجع الی ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالی اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء ولا حاجة الی نص جديد يوجب القضاء وهو قوله تعالی فمن كان منكم

الظاهر للاكثر ان عدم اقتضاء صُم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهيٌّ و ان

اى ان لم يكن بديهيا ١٢ — اى الاستدلال ١٢

كان اداءً وسواءً وهذا انّما يتمّ لو ادعوا الانتظام لفظا وهو بعيد ولعل

اى ان اقتضاه لكان اداء وسواء ١٢ — عامة الحنفية ١٢

مقصودهم ان مطالبة شئ يتضمّن مطالبة مثل عند فوته فايجاب

اى عامة الحنفية ١٢ — مثل ذالك الشئ ١٢ — اى الاداء بنفس موجب

الاول ايجاب الثانى نعم معرفات القضاء بمثل معقول اوغيره يجوز ان

اى القضاء بذالك النص ١٢

يكون غيره نصًّا كان اوقياسًا لكن الكلام فى اصل الوجوب فافهم ومايجاب

فانه دقيق ١٢ — سبب

اى اصل سبب وجوب القضاء بل هو امر الاداء الموجب او آخر غير امر الاداء ١٢

ايضًا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصل اذا ذكرها بل انما ورد اللاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت لعذر ١٢ **له قوله لانه كان اداء آه** وحاصل استدلال الاكثر انه لو كان القضاء بالسبب السابق لكان النص السابق مقتضيا له وليس كذالك فان قولك صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وهو بديهى ولو اقتضاه لكان اداء فانه النص للاداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فالقضاء بسبب سابق باطل **٢ه قوله انما يتم آه** يعنى هذا الاستدلال انما يتم لو ثبت ان الحنفية يدعون ان نفس الاداء ينتظم بلفظه وجوب القضاء ويدل عليه كما انه ينتظم لوجوب الاداء حتى يكون معنى قولنا صم يوم الخميس صم هذا اليوم ويوم الجمعة ولكن معناه انه امر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضائه خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا يكون صوم اليومين سواء ١٢ **٣ه قوله فايجاب الاول آه** فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد من تفريغ الذمة والتفريغ لها باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند فوت ما اوجب ١٢ **٤ه قوله نعم آه** دفع دخل مقدر وتقريره انه اذا كان القضاء واجبا بما يوجب الاداء كما هو المختار عندكم فى الحاجة الى النصوص والقياس الواردة فى القضاء كمثل قوله تعالى فمن كان منكم مريضًا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصل اذا ذكرها اجاب عنه بان تلك النصوص معرفات بان فى ذمة المكلف وجوبًا لا يسقط بالفوات وانما وردت للاعلام ببقاء الواجب عليه

اى الفوات الصوم بيوم الخميس ١٢ ــــ هتيم الرتم ١٢ الرحمه ١٢ عمرى ١٢

به فى المشهور ان مقتضاه[١] امران الصوم وكونه فى الخميس فاذا عجز عن الثانى

اى مقتضى صم يوم الخميس ١٢

لفواته بقى اقتضاؤه الصوم مطلقًا ففى[٢] غاية السقوط اذ لا وجوب الا

للصوم فى صم يوم الخميس ١٢ ــــ سواء كان فى الجمعة او غيره ١٢

قبل القيد ١٢

بالقيد ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزمه وجوب المطلق

الصوم ١٢ ــــ فى يوم من الايام ١٢

اى فى ضمن هذا المقيد ١٢

مطلقًا بل فيه وفى شرح المختصر[٣] هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق

سواء كان فى ضمن هذا المقيد الاداء ــــ اى مسئلة ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء ١٢

والقيد وهما يتعددان[٤] وجودًا فى الخارج او يتحد ان فيه اقول القيد ههنا

وهو يوم الخميس ١٢ ــــ اى الخارج ١٢

والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء المنذور اداء الاعتكاف المقيس على الصوم والصلوٰة بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلوٰة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ١٢ **[١] قوله ان مقتضاه آه** هذا رد استدلال الاكثر وتقريره انا لا نسلم بداهته عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم الجمعة بل الاقتضاء بيّن فان مقتضى صم يوم الخميس امران الاول الصوم والثانى كونه فى يوم الخميس فان المقيد هو المطلق مع القيد فالمطلق الصوم والقيد يوم الخميس والمقيد صوم يوم الخميس والمطلق لا ينتفى بانتفاء القيد فاذا عجز من صوم يوم الخميس لفواته لا يلزم منه العجز مطلقًا سواء كان فى الجمعة او غيرها فحينئذ لا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لانه وقته ما هو حاصل بالقيد وقد انتفى فصدق فى غير وقته وهو المقصود من القضاء ولا يلزم سواء ايضًا فان الاقتضاء لصوم يوم الخميس اوّلا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض ١٢ **[٢] قوله ففى غاية السقوط آه** يعنى ان هذا الرد فى غاية السقوط اذ الوجوب فى صم يوم الخميس بقيد يوم الخميس اذ لا وجوب الا بالقيد ولهذا لا يجب الصوم قبل يوم الخميس فى يوم من الايام ولا يلزم من وجوب المقيد وجوب المطلق فلا نسلم ان مقتضى صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط **[٣] قوله فى شرح المختصر** قال فى الحاشية قيل الاختلاف مبنى على ان المطلوب فى العبادة الموقتة انما هى العبادة فقط لا الوقت لكنه يحتمل ان يكون مشروطة حتى لا يصلح شرعا بدونه وان لا يكون صحة نفسها مشروطة به بل كمالها فاذا فاتت بقى اصل وجوبها مع نقص اقول فيه خفاء اذ لزوم العصيان بالتاخير متفق عليه مع ان ترك الاولى كما فى المندوب لا يكون معصية اتفاقًا فتامل انتهى ١٢ **[٤] قوله هما يتعددان آه** يعنى لا خفاء فى انا اذا تعلقنا صومًا مخصوصًا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعلقنا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو هذا ان الامر

ظرف زمانٍ واتحاد مقولة متی بالمظروف وان صح فلا یلزم من انتفاء

ای فی صوم یوم الخمیس ١٢ — ای الصوم مثلاً ١٢ — عند اہل العقل ١٢ — انتفاء المظروف ١٢

فرد منہا انتفاؤہ اتفاقاً[1] فتأمل ونوقض مختار الحنفیۃ بنذر اعتکاف

مقولۃ متی ١٢ — فانہ دقیق ١٢ — یعنی نذر ان یعتکف فی

رمضان اذا لم یعتکفہ حیث یجب قضاؤہ بصوم جدید ولم یوجبہ[2]

لمانع منعہ من الاعتکاف ١٢

النذر[3] والجواب ان نذر الاعتکاف کان موجباً لہ لانہ شرطہ لکن ما

الاعتکاف ١٢

ان او شیٔ واحد یصدق علیہ ویعبر عنہ باللفظ المرکب عنہما مثل صوم یوم الخمیس مثلاً مختلف فیہ فمن ذہب الی الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور بہ شیئان فاذا انتفی احدہما یعنی الخاص بقی الآخر یعنی المطلق فثبت بالامر الاول و من ذہب الی الثانی جعل القضاء بامر جدید لانہ لیس فی الوجود الا شیٔ واحد فاذا انتفی سقط المامور بہ ثم اختلافہم فی ہذا الاصل وہو ان المطلق والقید بحسب الوجود شیئان او شیٔ واحد یصدق علیہ المعنیان ناظر الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ من الجنس والفصل وتمایزہما ہل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول کان المطلق والمقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئاً واحداً کذا فی شرح الشرح فی توجیہ کلام شارح المختصر والحاصل ان من قال ان المطلق والقید متعدد ان فی الخارج جعل القضاء بالامر الاول فانہ حینئذ کان ایجاب کل منہما مغایراً لایجاب الآخر فالنص الموجب للاداء ایجابان مطلق ومقید فاذا انتفی الخاص بقی المطلق فیجب القضاء لتفریغ الذمۃ بموجبہ ہو النص الاول ومن قال انہما شیٔ واحد فعند انتفاء القید ینتفی المقید والمطلق ایضاً لانہ لیس فی الوجود الا شیٔ واحد فیکون ایجاب القضاء بامر جدید ١٢ [1] قولہ اتفاقاً لان اتحاد الظرف مع المظروف لیس بالذات الا تری الی تبدل اللیل والنہار مع عدم تبدل الزمانیات فباتحاد الظرف مع المظروف لا یلزم انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف فلا یلزم من بطلان ایجاب القید بطلان ایجاب المطلق فلا احتیاج الی امر جدید بخلاف ما اذا کان احدہما جنساً والآخر فصلاً فان الاتحاد فیہ بالذات فیلزم من بطلان ایجاب الاحد بطلان ایجاب الآخر فیحتاج الی امر جدید وہہنا لیس کذلک فلیس ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی الاتحاد والتعدد ١٢ [2] قولہ لم یوجبہ النذر آہ یعنی من نذر ان یعتکف فی ہذا الشہر المشیر الی رمضان فصامہ ولم یعتکف لزمہ قضاء الاعتکاف متتابعاً بصومٍ مبتدءٍ ولا یجوز ان یقضی فی رمضان آخر مکتفیاً بصومہ فلو کان القضاء بالسبب الاول وہو النذر لجاز ذالک لان رمضان الآخر مثل الاول فی کون الصوم مشروعاً فیہ

اى وجوب صوم رمضان ١٢   اى المانع ١٢

ظهراثره لمانع وهو وجوبه قبله فلما زال ظهراثره ولهذا لا يقضى فى

اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد ١٢   المانع بانقضاء رمضان ١٢   اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد ١٢

اى قبل النذر ١٢

رمضان اٰخر ولا واجب اٰخر سوى قضاء رمضان الاول اذا تخلف

اى ولا فى واجب آخر ١٢   اذا لم يصم فى رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى م

فى حكم الاصل هذا مسئلة مقدمة الواجب[ل] المطلق واجب مطلقا

م قضاء صوم رمضان الاول ١٢   منه بذا ١٢   وهو الذى لم يتوقف   وجوبه فى الامر بمقدمة كالوضوء للصلوٰة   منه فى قوله تعالى اقيموا الصلوٰة ١٢

مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به ١٢ **قوله والجواب** آه تقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم لان الصوم شرطه فنذر الاعتكاف يوجب الصوم الجديد فيجب ان يصوم مقصودًا ابتداءً بمجرد نذر الاعتكاف لكن لم يظهر اثر النذر فى ايجاب الصوم الجديد للمانع وهو شرف رمضان الحاضر لان العبادة فى رمضان افضل عن العبادة فى غيره فلما زال المانع بانقضاء رمضان بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحيات والموت وهو من شوال الى رمضان اٰخر عاد الى الاصل موجبًا لصوم مقصود بنذر الاعتكاف ولهذا اذا لم يصم صومًا مقصودًا وجاء الرمضان الثانى لا يقضى فيه ولا فى واجب آخر لان الصوم غير مقصود للاعتكاف فيما بخلاف ما اذا لم يصم فى رمضان الاول لمرض منعه من الصوم فح يجوز الاعتكاف فى قضاء رمضان اذا تخلف فى حكم الاصل فكما كان الاعتكاف صحيحًا فى رمضان الاول صح فى قضاء صومه بذا ١٢ [ل] **قوله مقدمة الواجب** الخ اعلم ان الواجب اما مطلق غير مقيد بمقدمة التى توقف عليها ذالك الواجب كالصلوٰة بالنسبة الى الوضوء واما مقيد بمقدمة التى توقف عليه ما ذالك الواجب كالسعى يوم الجمعة بالنسبة الى النداء فان السعى الى صلوٰة الجمعه واجب بالنداء فى قوله تعالى اذا نودى للصلوٰة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الاية فالسعى اليها موقوف بالنداء الذى هو مقدمة له بخلاف المطلق فان الصلوٰة وان كانت واجبة بالوضوء موقوفة عليه ولكنها غير مقيدة به فى قوله تعالى واقيموا الصلوٰة فهى بالنسبة الى الوضوء مطلق ولم تقيد به وان كانت مقيدةً بالوقت فى قوله تعالى واقم الصلوٰة لدلوك الشمس فالواجب المطلق ما لا يقيد ايجابه بما يتوقف عليه لا مالم يقيد ايجابه بشئ اصلاً فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرًا بوجود محله والقدرة الممكنة فيه الى غير ذالك اذا عرفت هذا فاعلم ان مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقًا سواء كان سببا لذالك الواجب او شرطا فى الشرع كالوضوء للصلوٰة حيث جعل الشارع الوضوء شرطا للصلوٰة او فى العقل كترك النوم لاقامة الصلوٰة فان العقل يقتضى ان الصلوٰة لا تقام الا بترك النوم او فى العادة كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه فان غسل الوجه بدون غسل جزء من الرأس غير ممكن فى العادة وان امكن غسل الوجه بدون غسل جزء من الرأس عند العقل ١٢۔

ای سببا او شرطا شرعًا کالوضوء او عقلاً کترک الضد او عادة کغسل

(ای فی الشرع ... للصلوٰة ۱۲ — ای فی العقل ۱۲ کترک النوم للصلوٰة ۱۲ — ای فی العادة ۱۲)

جزء من الرأس لغسل الوجه وقیل فی السبب فقط وقیل فی الشرط الشرعی

(اذ غسل الوجه لایمکن فی العادة بدون غسل جزء من الرأس ۱۲ — ای مقدمة الواجب واجب فی السبب دون الشرط ۱۲)

فقط وقیل لا وجوب مطلقًا لنا ان التکلیف به بدون تکلیف المقدمة

(سواء کان سببًا او شرطًا ۱۲ — ای عند القائلین ان مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا سبب کان او شرطا ۱۲)

یؤدی الی التکلیف بالمحال[2] الا تری تحصیل اسباب الواجب واجب و

(ای الاجماع علی الوجوب لا الوجوب بالاجماع منہ ۱۲)

واسباب الحرام حرام بالاجماع وما قیل یجوز ان یکون وجوبها لغیره

(ای لغیر التکلیف)

کالایمان ففیه ان الکلام[3] بالنظر الیه ان قلت لا یلزم الامر[4] تصریحًا[5]

(بالواجب کالایمان فانہ واجب بنفسہ علی ... مقدمة للواجبات ولیس وجوبہ بہا ۱۲)

---

[1] قوله فی الشرط آه ای ذهب ابن الحاجب من المالکیة ان مقدمة الواجب المطلق واجب اذا کانت تلک المقدمة شرطا شرعیا للواجب من غیر ان یکون شرطا عقلاً او عادةً او سببًا ۱۲ [2] قوله الی التکلیف بالمحال آه لان المقدمة لما لم یجب یجوز عدمها وکون الواجب مع عدم المقدمة محال والتکلیف بالمحال باطل و ذکر الامام فی المحصول ان الامر بالشئ لو لم یقتض وجوب ما یتوقف علیه لکان مکلفا بالفعل ولو فی حال عدمه لانه لا مدخل له فی التکلیف مع ان الفعل فی تلک الحالة لایمکن وقوعه لان المشروط یستحیل وجوده عند عدم شرطه فیکون التکلیف به اذ ذاک تکلیفًا بالمحال ۱۲ [3] قوله بالنظر الیه ان الکلام فی وجوب المقدمة بالنظر الی وجوب الواجب الذی هذا المقدمة له حاصله انه اذا کان شئ ما واجبا له مقدمة و فرض ان لا دلیل هناک علی وجوبها فهل یستلزم وجوب ذالک الشئ وجوبها ام لا تدبر ۱۲ منه رحمه الله تعالیٰ [4] قوله تصریحا ای ان قلت کیف تجب مقدمة الواجب وهی غیر مامورة بها فانه کانت واجبة لکانت مامورةً لان الوجوب یثبت بالامر وه لا یلزم الامر صریحًا وحاصل الجواب انه لا نزاع فی فی الامر الصریحی بان نقول المقدمة واجبة بامر صریحی بل المراد ان مقدمة الواجب تجب بوجوب الواجب و بتبعیة وجوب فالنزاع فی الواجب الاستتباعی للمقدمة لا فی الوجوب الصریحی لها و لا یلزم الامر صریحًا للوجوب الاستتباعی حتی یرد انها کیف تجب مع انها غیر مامورة بامر صریحًا ۱۲ -

اى المراد ١٢

قلت لا نزاع فى ذالك بل المراد انه يستتبعه وهو معنى قولهم ايجاب

اى الامر صريحا ١٢ اى وجوب الواجب ١٢ اى وجوب المقدمة ١٢

المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معصية واحدة بالنظر الى

اى لاجل هذا الاستتباع بترك الواجب مع المقدمات ١٢

الواجب[1] الاصل لا المعاصى بالنظر الى الاسباب والشرائط قالوا

تركه ١٢ بل معصيته الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض ١٢

القائلون بعدم الوجوب مطلقًا ١٢

لو وجب[2] لزم تعقل الموجب له قلنا ممنوع[3] وانما يلزم لو كان صريحا

اى مقدمة الواجب ١٢ اى الامر ١٢ اى لمقدمة الواجب ١٢ تعقل الموجب ١٢ لتلك المقدمة ١٢

---

[1] **قوله بالنظر آه** قال فى الحاشية اعلم انه ان كان النزاع فى وجوب المقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به و كان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودًا من الخطاب المتعلق بذالك الواجب فالحق ان مقدمة الواجب ليس بواجب مطلقًا واستثناء ابن الحاجب للشرط الشرعى فقط وجعله الشرط الشرعى بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه تحكم لان العقل اقوى فكانه مندرج نفس الخطاب المتعلق بالواجب وان كان النزاع فى الاعم فالحق مع الجمهور ان مقدمة الواجب واجب مطلقًا والثانى هو الحق لان غرض المجتهد يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقًا سواء تعلق به الخطاب ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقًا كما فى الدلالة والاشارة انتهى وفى فواتح الرحموت والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحًا فالنزاع لفظى وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وفى حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع فى ان الامر بالشئ بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودًا من الخطاب المتعلق بذالك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف اى ابن الحاجب فى الدلائل التى ذكرها فى ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مامور به شرعًا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى ١٢ [2] **قوله لو وجب آه** يعنى لو كانت مقدمة الواجب واجبة لوجوب الواجب الاصل لزم تعقل الشخص الموجب لتلك المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بشئ وايجابه مع عدم الشعور الموجب له واللازم باطل للقطع بايجاب الشئ مع عدم الالتفات الى مقدماته ١٢ [3] **قوله ممنوع آه** يعنى ان الملازمة بين الوجوب وتعقل الموجب له ممنوع وانما يلزم هذا لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحًا وليس كذالك فان وجوب المقدمة يتبع وجوب الواجب وليس وجوبه اصالة وبالامر صريحًا بل تبعًا قال فى الحاشية فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشرط عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل شئ شرطا تعقله عند طلب

ومن[1] ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النيّة **فرع**

فی المقدمة ۱۲

اذا اشتبهت[2] المنكوحة بالاجنبيّة حرمت لان الكف عن الحرام

بحيث يعرف منكوحة عن اجنبية ۱۲ — المنكوحة ۱۲ — وهو الوطی بالاجنبية ۱۲

واجب وبالكف عنهما ولو قال احد كما طالق حرمتا لان الاجتناب

ای الكف عن الحرام ۱۲ — ای عن المنكوحة والاجنبية معاً ۱۲ — هذا تفريع ثانيا ۱۲ — من غير تعيين ۱۲ — المنكوحة ۱۲

يقينًا فيه اقول[3] فالغاية داخلة فی المغيا ليعلم وجود المغيا مسئلة

ای فی تحريمهما ۱۲ — هذا تفريع ثالث ۱۲ — اذ علم وجود ايضا موقوف علی دخول الغاية ۱۲

وجوب الشیٔ يتضمن حرمة[4] ضدّه وقيل يقتضی كراهة ضدّه و

الامر بالشیٔ ۱۲

ذالك الفعل الا اذا كان الامر بالشرط صريحًا ولا نزاع فيه ولزوم الوجوب مطلقًا مشترك بين الشرعی وغيره انتهی ۱۲ [1] **قوله ومن ههنا** آه يعنی من اجل ان مقدمة الواجب واجبة بوجوب الواجب الاصل وتابع له لم يلزم تعلق الخطاب بنفس ايجاب تلك المقدمة لعدم تلك الملازمة وللاستتباع ولا يلزم وجوب النية فی اداءها ايضًا فانها انما تجب فيما يكون مقصودًا بالذات ويقع به الخطاب صريحًا ويكون وجوبه اصالة قال فی الحاشية لا وجوب النية علةً ان النية لعدم صريح الامر بالمقدمة ايضا ليس بلازم عند الحنفية كالوضوء للصلوٰة انتهی ۱۲ [2] **قوله اذا اشتبهت** آه اعلم ان المصنف ذكر الفرعين لمقدمة الواجب الاول ان رجلاً وكل احدًا النكاح امرءة مارا فزوجه الوكيل معها ثم مات الوكيل فدخلت المنكوحة فی بيت زوجها للبيتوتة و معها اجنبية ايضًا ولا يعرف الزوج منكوحته عن الاجنبية حرمت المنكوحة لان الكف عن الحرام واجب والكف عنهما مقدمة له فتحرم منكوحة والاجنبية فالحرمة بالذات للاجنبية وانما حرمت الزوجة لعدم الامتياز بينهما اذ الوطی بواحدة منهما يحتمل ان يكون بالاجنبية فلا يمكن التحرز عنها الا بالتحرز عنهما ولهذا قالوا ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ۱۲ [3] **قوله اقول** آه هذا فرع ثالث للاصل المذكور حاصله ان الله تعالیٰ قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الی المرافق فغسل الايدی الی المرافق فرض فی الوضوء والمرافق غاية ولا يعلم وجود غسل الايدی من حيث انه مغيا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضًا واجبًا ۱۲ [ع] **قوله حرمتا** لان الوطی بواحدة منهما يحتمل ان يكون وطيًا بالمطلقة المحرم وطيها ففی تحريم وطيهما اجتناب عن الحرام يقينًا ولما كان الكف عن الحرام واجبا والكف عن وطيهما مقدمة له فيجب الكف عنهما فحرمتا ۱۲ [4] **قوله حرمة ضده** يعنی اذا وجب الشیٔ يفهم منه ان ضده حرام وهو مذهب الجمهور ومختار المصنف وقيل يقتضی كراهة ضده

وقيل نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الواجب والندب
الامر بالشئ ۱۲

فجعلهما نهيًا عن الضد تحريمًا وتنزيهًا ومنهم من خصص بامر

الوجوب وقيل ليس نهيًا ولا متضمنا عقلاً وعليه المعتزلة وعامة
الامر بالشئ ۱۲

الشافعية ثم في النهي كذالك الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد بخلاف
اى اختلاف الاقوال فى النهى كذالک ۱۲

النهي فانه امر باحد اضداده وقيل لا لنا ان الامتناع عن الضد من
عن الشئ ۱۲ الغیر المعین ۱۲ یعنی ان الامر بالشئ یقتضی حرمۃ ضده الی آخره و فی النهی لیس کذالک ۱۲

وهو قول فخر الاسلام والقاضي الباقلاني وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين كذا في الحاشية منه وقيل الامر بالشئ نفس النهي عن الضد ثم فيه تعميم عند بعضهم في امر الوجوب والندب فامر الوجوب يكون نهيا عن ضده تحريما وامر الندب يكون نهيا عن ضده تنزيها والبعض الآخر خصص هذا القول ولم يعممه فقال ان امر الوجوب يكون نهيا عن ضده تحريمًا دون امر الندب فضد المندوب ليس منهيا عنه لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه وقيل الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا يكون متضمنا للنهي عن ضده عقلاً وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ۱۲ لـه قوله ثم في النهي آه يعني كما ان في الامر بالشئ اقوال ففي النهي عن الشئ ايضا اقوال لان النهي عن الشئ يتضمن وجوب ضده وقيل ندب ضده وقيل النهي عن الشئ هو نفس الامر في ضده وقيل النهي عن الشئ ليس امرًا في ضده ولا متضمنًا له ۱۲ ٢ قوله الا ان آه يعني ان الفرق بين الامر والنهي ان الامر اذا كان له اضداد كثيرة ففيه نهي عن جميع الاضداد كالامر بالقيام فهو نهي عن القعود والاضطجاع وغيرهما بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده الغير المعين ۱۲ ٣ قوله ان الامتناع آه دليل على مذهب الجمهور ومختار المصنف تقريره ان جعل الملزوم واللوازم واحد فهي مجعولة بجعل الملزوم وان لم تكن كذالك بل كانت مجعولة بجعل مستانف لزم انفكاك اللوازم عن الملزوم بان يكون الملزوم مجعولاً لا يكون الجعل في اللوازم فيلزم انتفاء اللوازم مع وجود الملزوم وهو باطل ولما كان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل فما يقتضي الوجوب يقتضي الامتناع عن الضد ۱۲ ٤ قوله ومثله آه اي مثل الاستدلال في الامر بان يقال ان الاشتغال بضده من لوازم التحريم واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا لزم امكان الانفكاك ۱۲

لوازم وجوب الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والالزام امكان الانفكاك ومثله يقال فى النهى وفيه[1] شئ فالخطاب واحد بالذات والتفات وبالاصالة والتبعية كما فى[2] ايجاب المقدمة ومن ههنا قيل يقتضى كراهة ضده فان خطاب الضمن انزل[3] من خطاب الصريح لكن[4] يلزم اطلاق المكروه على الممتنع ان قلت[5] فالامر

(حواشی: فما يقتضى الوجوب يقتضى الامتناع — من الفعل ۱۲ — بين اللوازم والملزوم وهو باطل ۱۲ — فى الامر والنهى ۱۲ — وجوب الشئ ۱۲ — اى من اجل الخطاب بالاصالة والتبعية ۱۲ — او دون مرتبة ۱۲ — اى الحرام ۱۲ — اى النهى الصريح الذى هو خطاب ايضا ۱۲ — مما قيل ۱۲ — اى القعود ۱۲ — اى القيام مثلا ۱۲)

تشریح دحاشیہ بر صفحہ ۱۰۷

[1] قوله وفيه شئ قال فى الحاشية اشارة الى ان النهى هو الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر كالنهى عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون مامورا به خروج عن محل النزاع فتدبر انتهى ۱۲ [2] قوله كما فى ايجاب آه يعنى كما ان الخطاب فى ايجاب الواجب بالاصالة وفى ايجاب المقدمة بالعرض فكذالك الخطاب فى الامر بالاصالة للوجوب وبالتبعية للحرمة فلو ترك الواجب واشتغل بالضد يكون المعصية واحدة وهى ترك الواجب واما الاشتغال بالضد فهو انما كان بالتبعية وايضا الخطاب فى النهى بالاصالة للحرمة وبالعرض للوجوب فالخطاب فيهما واحد بالذات والتفات بالاصالة والتبعية [3] قوله انزل آه يعنى ان الخطاب فى الامر بالوجوب صريحى وفى ضده ضمنى فالنهى فى ضده الامر بالوجوب نهى ضمنى وهو انزل رتبة من النهى الصريحى الذى هو خطاب ايضا ولما كان الثابت من النهى الصريحى الحرمة لكون الخطاب فيه بالاصالة ففى النهى الضمنى يكون الثابت منه الكراهة لكون الخطاب فيه بالتبعية فان الكراهة ادون من الحرمة [4] قوله لكن يلزم آه لان ضد الواجب مفوت للواجب ولا ريب فى انه حرام فضد الواجب حرام وقيل بكراهة الضد فيلزم اطلاق المكروه على الحرام مع انهما نوعان متباينان ۱۲ [5] قوله ان قلت آه تقرير السوال انا اذا فرضنا القيام مامورا به فذالك يقتضى ان يكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهيا عنه عينا بحكم ان ظاهر الامر يستلزم النهى عن جميع الاضداد والنهى عن القعود ويقتضى الامر بالاضطجاع تخييرا بحكم ان النهى امر باحد الاضداد فالاضطجاع يكون منهيا عنه ومامورا به تخييرا فيكون ممتنعا وجائزا وتقرير الجواب منع الاستحالة وذالك لان امكان الاضطجاع بالنظر الى القعود المنهى عنه لا ينافى امتناعه بالذات بان فرض كونه منهيا عنه

بالشئ نهى عن ضده وضده عيناً والنهى عن الضد يستلزم الامر بالضد

اى القعود مثلاً ١٢ اى الاضطجاع مثلاً ١٢

الاٰخر تخييراً فهذا الضد منهى عنه عيناً ومأمور به تخييراً هذا خلف

لاستحالة اجتماع المتنافيين ١٢ فاجتمع الوجوب والحرمة فى شئ واحد وهما ضدان ١٢

قلت[1] الامكان بالنظر الى شئ لاينافى الامتناع بالذات ولا الامتناع

فالاضطجاع مثلاً ممتنع بالنظر الى القيام واجب ١٢

بالنظر الى شئ اٰخر لا[2] يقال يلزم على الاول حرمة الواجبات كحرمة

تضمن وجوب ضده ١٢

مخير بالنظر الى النهى الضمنى المتعلق بالقعود ١٢ بن حرمة الشئ ١٢

الصلٰوة من حيث انها ضد الحج وبالعكس وعلى الثانى وجوب المحرمات

ولو تخييراً كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة وبالعكس لانا نقول فى

اى وجوب اللواطة فانها ضد الزنا ١٢ فى الجواب ١٢

لذاته ايضاً ولا امتناع بالنظر الى شئ اٰخر وهو القيام فتعميم الامتناع توسعة للجواب كذا ذكره المصنف رحمه الله ١٢ـ

[1] قوله الامكان آه كعدم العقل الاول فانه جائز بالنظر الى ذاته وبالنظر الى شئ اٰخر لايكون بينه وبين ذالك علاقة اللزوم اصلاً وممتنع بالنظر الى الواجب الوجود كما قال الحكماء فهذا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهى عن القعود وامتناعه اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر بالقيام ١٢ [2] قوله يقال آه يعنى ان قيل يلزم على ماقلتم بان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده حرمة الواجبات فان الصلٰوة مثلاً من حيث انها صلٰوة ضد الحج ضرورة ان اركان الصلٰوة لاتجتمع مع اركان الحج وبالعكس فوجوب الصلٰوة يوجب حرمة الصلٰوة لكونها ضداً له وايضاً يلزم ماقلتم بان حرمة الشئ يتضمن وجوب ضده وجوب المحرمات ولو تخييراً فان الزنا هو ترك اللواطة وترك الشئ ضد له فحرمة اللواطة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب اللواطة قلنا فى الجواب ان الامر بالشئ لايقتضى ان المامور به يستوعب الاوقات كلها بل ان يتادى المامور به فى بعض الاوقات فالامر بالشئ لايكون منهيا عن الضد دائما بل فى وقت كونه مامورا به فيمكن فعل ضده الواجب فى وقت اٰخر فعلى هذا حرمة الصلٰوة فى وقت الحج وحرمة الحج فى وقت الصلٰوة ولا استحالة فيه بل هو واقع بخلاف الايمان فانه شرط الصحة الواجبات فليس فعل من الواجبات يضاده فاندفع ماقيل ان الايمان واجب دائما فيقتضى حرمة جميع الواجبات دائما ١٢

الاول الامر لا يقتضى الاستيعاب فلا يكون نهيًا عن الضد دائمًا فيمكن

ای علی وجوب الشئ یتضمن حرمۃ ضدہ ١٢ — استیعاب المامور بہ للاوقات کلہا ١٢ — بل فی وقت اداءہ ١٢

الواجب فی وقت اٰخر ومن هٰهنا قيل ان الشرط[١] ان يكون الواجب مضيقا

غیر وقت حرمتہ ١٢ — ای من ان الامر لا یقتضی الاستیعاب ١٢

لكن يلزم[٢] ان لا يكون الحج وقته العمر الا ان يقال[٣] ذلك وقته نظرًا اليه من حيث هو هو

ای من حیث نفس الحج وذاتہ ١٢

فی الثانی التعيين بدليل اصلی اخرج[٤] المحل من قبول التخيير تبعًا ولاصحاب سائر

لا من حیث کونہ مفوتا للصلوٰۃ ١٢

المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة فی المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها

فی الاستدلال ١٢ — من الکتب ١٢ — من الایرادات ١٢

مسئلة اذا نسخ الوجوب بقی الجواز[٥] خلافًا للغزالی لان الوجوب يتضمن

وعلیہ الجمہور ١٢ — رد لاستدلال الجمہور ١٢

---

[١] **قوله ان الشرط آه** يعنی ان الشرط فی ان الوجوب بالشئ يقتضی حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقًا اذ الموسع لا يوجب حرمة الضد وفی فواتح الرحموت والاوضح انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع فی جزء من اجزاء الوقت كذالك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى ١٢ [٢] **قوله يلزم آه** يعنی يلزم على جواب المذكور ان لا يكون الحج وقته العمر اذ على هذا التقدير تحريم الصلوٰة فی تمام العمر فانه اذا كان الحج وقته تمام العمر فالامر به يقتضی حرمة الصلوٰة فی وقت الحج ١٢ [٣] **قوله الا ان يقال آه** يعنی الخلاص من اللزوم المذكور ان وقته العمر نظرًا اليه من حيث انه نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضدًا للصلوٰة وان لم يكن وقتًا له من حيث التفويت للصلوٰة فالوقت الذی تؤدی فيه الصلوٰة وقت للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتًا له بالنظر الى كونه ضدًا للصلوٰة ومفوتًا له ١٢ [٤] **قوله اخرج المحل آه** وحاصله ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده مقيد بما اذا لم يدل الدليل القاطع على حرمة ضده فانه اذا دلّ فلا تستلزم الحرمة وجوب الضد فالزنا وان كان ضد اللواطة ولكن اذا ورد الدليل القاطع على حرمة اللواطة لم يكن قابلًا للتخيير ١٢ [٥] **قوله بقی الجواز آه** يعنی اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر بقی الجواز كصوم عاشوراء فانه قد كان فرضًا ثم نسخت فرضيته وبقی استحبابه الاٰن ولان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فالوجوب يتضمن الجواز وحرمة الترك ولا شك ان المركب يرتفع بارتفاع احد جزئيه فالناسخ يرفع الوجوب بارتفاع حرمة

الجواز والناسخ لا ينافيه فيبقى على ما كان قيل الجنس ينقوم بالفصل

الباقي للواجب والمندوب ١٢

فيرتفع[1] بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر وهو عدم الحرج على الترك كالجسم

الغرض منه تحقيق المقام وفي ضمنه

النامي يرتفع نموه فيبقى جمادًا فتدبر[2] اعلم[3] ان الجائز كما يطلق على المباح

والمنكر والمباح ١٢ فيشمل الواجب ١٢

يطلق على ما لا يمتنع شرعًا وعلى ما لا يمتنع عقلًا وعلى ما استوى الامران فيه

هو جواب سؤال مقدر تحريره في الحاشية فارجع اليه ١٢ وهو الامكان المبحوث عنه في الحكمة

الترك وبقي الجواز على ما كان وعند الحنفية اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب في شرعنا فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا والجواز انما يثبت بدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة ثم اعلم النزاع بيننا وبين الشافعية انما هو فيما اذا نسخ الوجوب فقط واما اذا نسخ نفس الواجب وكان حكم الناسخ التحريم فلا يبقى الجواز بالاتفاق والمص اختار مذهب الشافعية في المتنازع فيه وللامام الغزالي رحمه الله مع كونه شافعيًا اتفق فيه الحنفية وخالف الشافعية كما في المنتخب واما استدلال الشافعية بصوم عاشوراء فليس بشيء فان جواز صومه الآن انما ثبت بالحديث الوارد بذالك او هو قياس على سائر الصيامات النفلية ١٢ [1] قوله فيرتفع آه حاصله ان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له ولا تقوم للجنس الا بالفصل فيستحيل وجود الجنس بدون الفصل فاذا ارتفع حرمة الترك الذي هو فصل الوجوب ارتفع الجواز ايضا الذي هو جنس له واعترض عليه المصنف بقوله قلنا سلمنا ان الجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه ولكنه اذا لم يتقوم ذالك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وههنا ليس كذالك فان عدم الحرج على الترك فصل له ايضا فبهذا الفصل يكون له التقوم كما ان الجسم النامي له جنس وفصل كالجسم والنمو فاذا ارتفع النمو الذي هو فصل له لم يرتفع الجسم الذي هو جنس له لكون تقومه بفصل آخر وهو الجادية اي عدم النمو قال في الحاشية يؤيد ذالك ما ذكره الحكماء في الكون والفساد حيث قالوا ان المادة تنخلع عن صورة وتتكون بصورة اخرى مع بقاء المادة بحالها وقد قالوا ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل عن الصورة وتحقق ذالك في العلوم الحكمية فارجع اليها انتهى ١٢ [2] قوله تدبر لعله اشارة الى ما قال في الحاشية بان التقوم بفصل آخر وهو عدم الحرج انما يصح في الجنس والفصل الذين يحاذي لهما المادة والصورة واما الذين ليسا كذالك فلا والوجوب من قبيل الثاني كما لا يخفى فلا يسوغ التفصي عنه فتامل ١٢ [3] قوله اعلم آه يعني ان الجائز يطلق على ما لا يمتنع عقلا وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا وهو المباح وعلى ما تعارض الادلة الشرعية

شرعًا او عقلا وعلى المشكوك فيه كذالك هٰذا مسئلة يجوز فى الواحد

وهو الذى يندرج تحته انواع مختلفة ١٢ — اى شرعًا او عقلاً — باعتبار نوع آخر ١٢

بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة كالسجود لله تعالٰى وللشمس و

بان يكون هذا الواحد واجب باعتبار نوع وحراما باعتبار نوع آخر ١٢ — فانه واجب ١٢ — فانه حرام

منع بعض المعتزلة مكابرة وصرفهم الى قصد التعظيم لايجدى نفعًا

فيه كسور الحمار فان بعض الدلائل الشرعية تدل على الطهارة البعض الاٰخر على النجاسة وعلى ما لايمتنع شرعا اى حكم الشارع بعدم الحرج فيه ولهذا الجواز هو جنس الوجوب فيشمله ويشمل المندوب والمباح فان الوجوب عبارة عما الحرج فى تركه ولا حرج فى فعله ولهذا هو الجواز الذى يدعى الشافعية بقائه بعد انتساخ الوجوب والحنفية عدم بقائه صرح به الاعلام فاندفع ما قيل ان الجواز مقابل للوجوب فكيف يكون جنسا له وصادقا عليه قال فى الحاشية فالجائز له معان احدها الامكان الخاص الشرعى واما الامكان العقلى من جملة معانيه فى العقليات وليس منها فى عرف الفقهاء والثانى مقابل الحزم والثالث مقابل المحال والرابع ما لايشتمل على مصلحة ومفسدة وجودًا وعدمًا لاشرعًا كالمباح ولاعقلاً كفعل الصبى والخامس المشكوك فيه فى نظر المجتهد شرعًا كما فى تعارض دليلين اوعقلاً كما اذا لم يكن هناك دليل ثم قد يفسر الشك بالاستواء وقد يفسر بالاحتمال والجائز يرادف له باعتبارين انتهى ١٢ ۔ ١ه **قوله اجتماع الوجوب** آه الواحد بالجنس هو الذى يندرج تحت انواع مختلفة كالسجود لله تعالٰى فانه واجب والسجود للشمس والقمر وللصنم فانه حرام فاجتمع فيه الوجوب والحرمة باعتبار نوعين فذالك الواحد واجب باعتبار وحرام باعتبار آخر ١٢ ۔ ٢ه **قوله لايجدى** آه اعلم ان مذهب المعتزلة ان الحسن والقبح للافعال ذاتى لايتوقف على الشرع ويستلزم حكما من الله تعالٰى على العبد فلما كان حقيقة الحسن منافية الحقيقة القبح فالافعال الحسنة لاتصير قبيحة فلو اجتمع الوجوب والحرمة فى فعل واحد لزم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد وهو لايجوز ورده المصنف بانه مكابرة فانه يجوز ان يكون لشئ واحد اعتباران مختلفان فباعتبار يكون حسنا وباعتبار آخر يكون قبيحا فاجتماع الوجوب والحرمة باعتبارين كالحيوان فانه انسان باعتبار وحمار باعتبار آخر فلما قالت المعتزلة ان مجرد السجود للشمس ليس بمعصية بل قصد تعظيمها فالواجب تعظيم الله تعالٰى والحرام تعظيم الشمس مثلا فلم يجتمع فيه امران متنافيان رده المصنف رحمه الله بانه لاينفعهم لان السجود على قصد التعظيم ايضًا واحد بالجنس فالكلام فيه كالكلام فى السجود لكون كل منهما جنسا ۔ فقصد تعظيم الله تعالٰى واجب وقصد تعظيم الشمس حرام اجتمع فيه الواجب والحرام قال فى الحاشية ولا معنى للتخصيص بافعال الجوارح بعد عموم الدليل انتهى ١٢ ۔

انما[1] الكلام فی الواحد بالنوع فاما ان یتحد فیه الجهة حقیقةً او حکمًا
ای النزاع ۱۲
بان لا یکون التعدد فیه اصلًا ۱۲

کما اذا تساویا فذالك مستحیل بل تکلیفه المحال او یتعدد کالصلوٰة
الجہتہ فی الواحد ۱۲

فی الدار مغصوبة فعند الجمهور تصح وقال القاضی لا تصح و یسقط الطلب
م باکنوع فیجب باحدہما بحرم باخری ۱۲ ابو بکر الباقلانی ۱۲ الصلوٰة فی الدار المغصوبہ ۱۲

واستبعده الامام الرازی و عند احمد و اکثر المتکلمین والجبائی لا یصح و
ای قول القاضی ۱۲

لا یسقط لنا[2] عدم اتحاد المتعلقین حقیقة فان الکون فی الحیز وان کان
ضرورة ان متعلق الوجوب الصلوٰة والحرمة الغصب ۱۲

واحدًا بالشخص لکنه متعدد باعتبار انه کونٌ من حیث انه صلوٰة
فی حاشیہ فی شرح ۱۲ المختصر لفاضل المرزاجان ۱۲

---

[1] قوله انما الكلام آه یعنی لا نزاع فی ان الواحد بالجنس یجوز فیہ اجتماع الوجوب والحرمة انما النزاع فی الواحد بالنوع ففیہ تفصیل فان کان جہة الوجوب والحرمة فیہ واحدۃ حقیقةً بان لا یکون التعدد فیہما اصلاً او حکماً بان یکون التعدد فیہما فی حکم التوحد کما اذا کانا امرین لکنہما تساویا فیکونان فی حکم امر واحد فہما متحدان حکماً فیستحیل فیہ اجتماعہما بل تکلیف محال فان التکلیف بالایجاب حکم بان العقل یجوز فعلہ والتکلیف بالتحریم حکم بانہ لا یجوزہ والحکم بالنقیضین محال وان تعددت الجہتان فیہ بحیث یجب باحدہما ویحرم بالاخری کالصلوٰة فی الدار المغصوبة فعند الجمہور تصح تلك الصلوٰة فانہا مشروعة فی ذاتہا لکونہا مامورۃ بہا من الشارع وانما تحرم فیہا الشغل ملك الغیر من غیر رضاہ قد نہی عنہ الشارع وقال القاضی انہا وان کانت فی الدار المغصوبة لکن یسقط الطلب عندنا اذ قد یسقط الفرض عند فعل معصیة کسفر المعصیة فانہ حرام ویسقط بہ طلب الصوم واستبعد الامام الرازی قول القاضی حیث قال فی المحصول واما القاضی فقد سلك مسلکاً آخر فسلم ان الصلوٰة فی الارض المغصوبة لا تقع ماموراً بہا ولکن قال یسقط التکلیف بالصلوٰة عندہا کما یسقط باعذار نظری کالجنون والحیض ثم قال فیہ رداً علی القاضی ہذا عندی بعید فان الاعذار التی ینقطع التکلیف بہا محصورہ والمصیر الی سقوط الامر عن متمکن من الامتثال ابتداع ارددو ذہب المتکلمون والجبائی وابو ہاشم واحمد و مالک فی احد الروایتین الی عدم صحة الصلوٰة فی الدار المغصوبة ۱۲ [2] قوله لنا آه تقریرہ ان عدم

ونشغل لملك الغير بغير رضاه ۱۲

وكونٌ من حيث انه غصب قيل[1] النهي عن الكون في المكان المغصوب

فاختلف متعلق الامر والنهي ۱۲

يدل على ان الكون المطلوب في الصلوٰة غيره اقول الدلالة ممنوعةٌ

اى دلالته ۱۲ — بين الامر والنهي المذكورين ۱۲

فانها فرع التضاد واذا جوّزنا الاجتماع نظرًا الى ان الامر مطلق كما هو

ما نحن فيه ۱۲

حقيقتهُ فاين الدلالة فصار كما امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر

ولا حاصل في الاطلاق الحقيقة ۱۲ — على الكون المطلوب فيها غيره ۱۲ — اى خياطة القميص مثلا ۱۲

فخاط وسفر فانه مطيعٌ وعاصٍ قطعًا والنقض بصوم يوم النحر

اى امتثل بما امر به وعصى بما نهاه عنه ۱۲ — باعتبار فعل الخياطة لعدم انتهاء عما نهاه ۱۲

صحة الصلوٰة في الدار المغصوبة لا يكون الا باتحاد المتعلقين بان يكون متعلق الوجوب والحرمة واحدًا فلو كان الامر كذالك[4] فان متعلقه مختلفٌ فمتعلق الوجوب المستفاد من الامر الصلوٰة ومتعلق الحرمة المستفادة من النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر ولصلوٰة المصلي في تلك الدار لا يلزم منه ان يكون متحدين فان قيل ان متعلق الامر المفيد للوجوب ومتعلق النهي المفيد للحرمة واحد فان الكون في الحيز في الصلوٰة والغصب واحد بالشخص وهو مامور به لكونه جزء الصلوٰة المامور بها ومنهي عنه لكونه نفس الغصب فاجاب عنه بان كون المصلي في الدار المغصوبة وان كان ذالك الكون واحدًا بالشخص ولكن له اعتبارين احدهما انه كون من حيث انه صلوٰة وعبادة وكون من حيث انه شغل لملك الغير بغير رضاه وباختلاف الاعتبارات يختلف الاحكام فمتعلقهما بهذا الاعتبار متعدد فيتعلق الوجوب والصحة باحدهما والحرمة بالاخر ۱۲ — [1] قوله قيل آه حاصله ان الله تعالى نهى عن التصرف في ملك الغير والصلوٰة في الدار المغصوبة فيه شغل في ملك الغير بغير رضاه ومع هذا انه تعالى امر بالصلوٰة فعلم ان المامور به هو الصلوٰة في غير الدار المغصوبة المنهي عنها وهو يدل على ان الكون المطلوب في الصلوٰة غير الكون في المكان المغصوب والا لزم ان يكون شئ واحد مامورًا به ومنهيا عنه ۱۲ — [2] قوله فاين الدلالة آه حاصل الجواب انا جوزنا الاجتماع بين النهي والامر المذكورين باختلاف الحيثيات والاعتبارات بناء على ان الامر بالصلوٰة مطلق غير مقيد بعدم كون الصلوٰة في الدار المغصوبة فالمطلوب بالصلوٰة نفس الصلوٰة سواء كانت تقترن بجهة النهي اصلاً وتفترق من جهة اخرى واذا جاز الاجتماع بينهما فلا دلالة للنهي على ان الكون المطلوب في الامر بالصلوٰة غير الكون في الدار المغصوبة فانها فرع التضاد فصار كما اذا امر عبده بان يخيط قميصًا مثلاً ونهاه عن السفر فعصى سيده فخاط وسفر فهو مطيع باتيانه بالمامور به وهو الخياطة وعاص باعتبار انه لم ينته عما نهاه سيده وهو السفر ۱۲ — [3] قوله والنقض آه تقرير النقض

[4] فلا تشكل على عدم صحة الصلوٰة في الدار المغصوبة ولكن العراقيين ليس كذالك ۱۲

مدفوع بان التخلف ممنوع فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه ولو سلم فهو لمانع وهو النهي الدال على فساد الصوم فيه بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة والجواب[1] بتخصيص الدعوى بما

ای وعری اجتماع الوجوب والحرمة فی شیٔ واحد باعتبارین ١٢

ان الصلوة فی الدار المغصوبة لو كانت صحيحة باعتبار تعدد الكونين واختلاف الجهات لكان صوم يوم النحر صحيحا للناذر باعتبار تعدد الكونين وهما كونه صوما وكونه صوما فی يوم النحر فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهی عنه من حيث انه صوم فی يوم النحر مع انه لا يصح وجوابه ان تخلف تلك الصلوة عن صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم الصحة وان يخرج الناذر بالصوم فيه عن عهدة النذر عندنا ولو سلم فيتخلف بان الصوم فی يوم النحر صحيح بخلاف تلك الصلوة فقلنا انه لمانع وهو النهی عن صوم يوم النحر فالصوم فيه وان كان صحيحا للناذر به لكن لم يصح لمانع بخلاف النهی عن الغصب لعدم ورود النهی عن الصلوة فی الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال فی ملك الغير بغير رضاه بای العمل كان ثم اعلم ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى قالوا ولو صرح بذاكر المنهی عنه بان يقول لله علی صوم النحر لم يصح نذره فی رواية الحسن عن ابی حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علی ان اصوم ايام حيضی بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وعلى ظاهر الرواية يصح النذر مطلقا ودون نذر المرأة حالة الحيض اما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلاً كذا فی التلويح ١٢ [1] قوله والجواب اه قال فی الحاشية اجاب ابن الحاجب وغيره عن النقض بصوم يوم النحر بان النزاع فيما يمكن تعقل انفكاك كل من الجهتين عن الاخرى وههنا ليس كذلك بناء على ان المضاف لا ينفك عن المطلق ورد بانه لا ينفع لان الدليل عام فلن مداره على ان لا مانع الا لزوم اجتماع المتضادين وعند تغاير الجهة لا يلزم اذ المحال بكل جهة كان محلاً لاحدهما دون الاخر فيتغاير المحل اعتباراً اقول لو قرر النقض بان فی يوم النحر جهتين كونه وفاء بالنذر وكونه فی يوم النحر وبينهما عموم من وجه لم ينفع التخصيص اصلاً لانه يكون حينئذ كالصلوة فی الدار المغصوبة فلا جواب الا بالتزام او بابداء المانع فتدبر انتهى ١٢ ذكر القاضی فی شرح المختصر تقرير الجواب بان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان تحقق كل بدون الاخر فبين الصلوة والغصب عموم من وجه وبين صوم يوم النحر الذی اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه وامكن انفكاك كل من الجهتين عن الاخر ١٢

كان بينهما عموم من وجه لا يدفع النقض عن عموم الدليل الا ان

فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى منه ١٢ لعدم خصوص الدليل بعموم م

فی الجواب

يقال العام مطلقًا لا حقيقة له فی التحصيل الا حقيقة الخاص لاتحاد

م من وجه بين الجهتين بجريان مقدمته بصوم يوم النحر ١٢

الجعل فيلزم اجتماع الحسن والقبح فی الحقيقة المتحصلة وفی العموم من

الوجوب ١٢ الحرمة ١٢ والثانی باطل ١٢

وجه حقيقتان فتامل ولنا ايضا لو لم يصح لما ثبت صلوٰة مكروهة لان

على مذهب الجمهور ١٢ اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع ١٢

لـه قوله الا ان يقال آه تقريره انه لا حقيقة للعام المطلق فی الوجود المتحصل الا حقيقة الخاص فانهما مجعولان بجعل واحد فعلى تقدير ان يكون بين جهتی الوجوب والحرمة عموم مطلق كان جعلهما واحدا فكانا متحدين فی الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن والقبح فيها بخلاف ما اذا كان بينهما عموم من وجه فانهما فيه حقيقتان متباينتان غير متحصلة احدهما بالاخرى واجتماعهما اتفاقی كالحيوان والابيض فان اجتماعهما فی البط اتفاقی فلا يلزم فيه اجتماع الحسن والقبح وفيه هذا اذا كان العام والخاص ذاتيين للواحد الذی اجتمع فيه الوجوب والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانا عرضيين له كالماشی والضاحك للانسان فلا يتم ١٢ ٢ـه قوله فتامل آه قال فی الحاشية فيه اشارة الى انه انما يتم لو كان الوصف العام والخاص كلاهما ذاتيين كالمضاف والمطلق والا فلا هذا ثم اقول اذا كان اللزوم ولو كان من احد الجانبين يلزم المحذور فانه وان لم يلزم اجتماع المتضادين لكن يلزم تكليف محال لان الدائمة نقيضها المطلقة معها فما بقی الآن يكون مفارقين فحينئذ اجتماعهما اتفاقی وهو المراد من التخصيص فلا يلزم اجتماع التضاد الا التكليف بالمحال انتهى ١٢ ٣ـه قوله لما ثبت آه تقرير الاستدلال انه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة فی شئ واحد لما ثبت صلوٰة مكروهة كما اذا ترك بعض السنن فيها والثانی باطل فالملزوم مثله وجه الملازمة ان الوجوب والحرمة من الاحكام وهی كلها متضادة فكما ان الواجب يضاد الحرمة يضاد الكراهة ايضًا فلا يجتمع مع الكراهة كما انه لا يجتمع مع الحرمة فی الواحد بالنوع فلا تكون الصلوٰة واجبةً ومكروهة ولما كان المكروه انما هو الصلوٰة وان كانت الكراهة فيها لاجل الوصف فاذا ترك فيها بعض السنن تكره بالاجماع فيجتمع الوجوب مع الكراهة ولا يجتمعان بجنبين فالصلوٰة واجبة بذاتها ومكروهة باعتبار بعض اوصافها فكذلك الصلوة فی الدار المغصوبة واجبة بذاتها وحرام باعتبار كونها مشغولة بملك الغير بغير اذنه فانه لا فرق بين الحرام والكراهة فی امتناع جمعهما فی فعل واحد من جهة واحدة ١٢

اى الصلوة ١٢

الاحكام متضادة والكون واحد. فان المكروه انما هو الفعل وان

الوجوب والكراهة من الاحكام على مذهب الجمهور ١٢ — كالصلوة ١٢

كانت الكراهة لاجل الوصف فلا فرق بين نهى التحريم والتنزيه

فى امتناع جمعهما فى النوع واحد من جهة واحدة ١٢ — كترك السنن فى الصلوة مثلاً ١٢

فتدبر[1] واستدل[2] لو لم يصح لما سقط التكليف قال القاضى وقد

على مذهب الجمهور ١٢ — اجتماع الوجوب مع الحرمة فى الواحد بالنوع ١٢

سقط اجماعا ورد بمنع تحقق الاجماع اذ لو كان[3] لعرفه احمد ثم ادعاء

الاجماع متحققا ١٢

جهتى التفريغ والغصب فى الخروج عنها فيتعلقان به من خطاء ابى هاشم

وقت الخروج ١٢

كيف[4] ويلزم تكليف المحال[5] بل التكليف المحال واستصحاب المعصية

؛ فليجز مع الحرمة لانهما سواء فى التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر فى رجوعه الى الذات وليس الكلام فى الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة فيما اذا [illegible]

---

١ قوله فتدبر قال فى الحاشية اشارة الى رد ما قيل ان نهى التحريم ظاهر فى البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهى الكراهة فانه يرجع الى الوصف غالبا وذالك لان الكلام فى الجواز العقلى فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة فليجز والجنسية فهل يجوز الاجتماع ام لا ١٢ ٢ قوله استدل آه وحاصله ان الوجوب والحرمة جاز اجتماعهما فى الواحد بالنوع فانه لو صلى فى الدار المغصوبة يسقط التكليف بالاجماع نص عليه القاضى الباقلانى ولا يسقط الواجب الا بالاداء او باسقاط من الشارع فلو لم يصح لما سقط التكليف ١٢ ٣ قوله اذ لو آه فان الامام احمد افقه بمعرفة الاجماع من القاضى ولو عرفه لما خالفه فعلم ان الاجماع لم يتحقق وظهر خطاؤهم فى القضاء وما قيل انه يجوز ان يكون بعد احمد رحمه الله فكيف يعرفه احمد ليس بشئ لان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه معلوم الانتفاء كما فى شرح الشرح ١٢ ٤ قوله كيف آه اعترض فى هذا المقام ان الغاصب اذا تاب وندم فاراد الخروج عن الارض المغصوبة وهو فى وسطها فخروجه منها واجب وحرام اما الاول فظاهر واما الثانى فان هذا الخروج منها لا يكون الا بقطع المسافة فيها وهو تصرف فى ملك الغير فيكون حراما ولما اجاب عنه ابو هاشم بان لهذا الخروج جهتين جهة التفريغ فيتعلق الوجوب بهذا الجهة وجهة الغصب وبه يتعلق جهة الحرمة فالوجوب والحرمة يكونان من جهتين فرد عليه المصنف بانه من خطاء ابى هاشم كيف لا يكون من خطائه وقد يلزم منه تكليف المحال لان امتثاله فى هذا المقام

ولا يمكن الا اذا خرج ولم يشتغل المكان المغصوب بالخروج وهو نقل الاقدام وفيه اشتغال لملك الغير فالخروج من غير شغل المكان محال فيلزم تكليف بالمحال ١٢

٥ قوله بل التكليف المحال لان التكليف المذكور مستلزم لاجتماع الضدين لانه طلب الخروج المذكور لا يكون الا بشغل ملك الغير فبالنظر الى انه تفريغ ملك الغير فهو مامور به بالنظر (بقية صفحه ١١٨)

حتى يفرغ زجرًا لما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد والحق[١] ان التوبة

للمعصية فلا وجه للزجر ١٢ ‏ الذي يهم ١٢ ‏ لان معصية الغصب تستصحب الخروج ههنا ١٢

ماحية هذا مسئلة يجوز تحريم احد الاشياء كايجابه فهناك المقصود منع

والخروج من المغصوبة للفراغ توبة وهي ماحية للذنوب ‏ اي هذا ١٢ ‏ من الاشياء المعلومة ١٢ ‏ اي في التحريم ١٢ ‏ اي في ايجاب احد الاشياء

الخلو وههنا منع الجمع وفيها[٢] ما تقدم في الواجب المخير دليلًا واختلافًا

اي في تحريم احد الاشياء ١٢ ‏ بين جميع الاشياء ١٢ ‏ اي الترك ١٢ ‏ فلا يجوز اتيان واحد منها

اعلم[٣] ان تعلق الترك باحد اشياء على انحاء[٤] احدها ان يتعلق بمفهوم احدها

الى ان فيه شغلًا لملك الغير فهو منهي عنه فكان الشارع طالبًا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال قال امام الحرمين بما حاصله ان الخروج عن الارض المغصوبة تستصحبه المعصية زجرًا له حتى يحصل الفراغ منها فان غصب الارض للغير حرام فلا تزال المعصية به الى الفراغ للزجر كما ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابًا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة واستبعد ابن الحاجب وصاحب البديع ما ذهب اليه امام الحرمين بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وههنا ليس شئ منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به ووجه عدم البعد ظاهر بما قال في الحاشية لكن الامام يقول ان دوامها قد يكون بغيرهما كالزجر مثلًا وايضًا قد يكون بفعل سبب عن فعل اختياري ١٢ ‏ [١] **قوله والحق آه** يعني ان الخروج للتفريغ رجوع فينبغي ان لا يعصي حال كونه راجعًا كما في التوبة كذا في الحاشية فقول امام الحرمين مع انه غير مستبعد لكنه بلا دليل ١٢ ‏ [٢] قوله فيها ما تقدم آه يعني كما ان الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المخير من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه فكذالك في هذه المسئلة ١٢ ‏ [٣] **قوله اعلم آه** قال في الحاشية في هذا التحقيق دفع لما يقال ان تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي معقول ويحصل المقصود بموجوده اي فرد كان من افراد الطبيعة ولو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بعدم جميع الافراد فيجب ان لا يجوز الاتيان لواحد منها لا جمعًا ولا بدلًا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد بدلًا ١٢ ‏ [٤] **على انحاء آه** اي على اقسام اربعة وبهذا التفصيل اندفع الايراد فان تعلق الترك في القسم الثاني بمصداق مفهوم احد الاشياء بالذات وبمفهومها بالعرض فيفيد هذا النحو من الترك اما عدم هذا الفرد او عدم ذالك فلا يفيد عموم السلب بحيث يكون شاملًا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا وبه يتم الغرض بانه يجوز الاتيان

ان يتعلق بمفهوم احدهما فيفيد التعميم[1] لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم

جميع الافراد نحو ولا تطع اٰثما او كفورًا والثانى ان يتعلق (الترك ۱۲) بما صدق عليه مفهوم

(من انحاء الترك ۱۲) (الترك ۱۲) (اى تعلق الترك بمصداق الطبيعة ۱۲)

احدهما فيفيد اما عدم هذا او عدم ذالك ويتعلق بمفهوم احدهما بالعرض

(الفرد ۱۲) (لا بالذات ۱۲)

بناءً على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة فى الجملة[2] فلا يفيد

(وهو الافراد ههنا ۱۲)

(اى بجميع الاشياء ۱۲)

عموم السلب والثالث ان يتعلق بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع وذالك

(الترك ۱۲) (اى بمجموع الافراد بالذات وباحدها بالعرض ۱۲)

فيما اذا كان العطف بالواو ونحو لا تاكل السمك واللبن والرابع ان يكون

(فيه ۱۲) (اى لا تجمعهما فى الاكل ۱۲) (الاشياء ۱۲)

الترك نفسه مبهمًا لا المتروك وذالك اذا كان العطف باو والمقصود

(بالذات ۱۲) (الا بالعرض ۱۲) (اى لا يكون المتروك مبهمًا بالذات كما كان فى الاقسام الثلثة ۱۲) (حينئذٍ ۱۲)

عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر حينئذٍ[3] من عطف الجملة (بتقدير الفعل فى المعطوف ۱۲)

(اى حين كون الترك مبهمًا ۱۲)

واحد بدلًا ۱۲ [1] قوله فيفيد آه فان تعلق الترك فيه بطبيعة الافراد وعدم الطبيعة لا يكون الا بعدم جميع الافراد فلا يجوز اتيان واحد منها نحو لا تطع آثمًا او كفورًا فلا يجوز اطاعة كل واحد من الآثم والكافر قطعًا ۱۲ [2] قوله فى الجملة قال فى الحاشية فيه اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال انه يلزم من لزوم اتصاف الطبيعة لاتصاف الفرد صدق قولنا كلما كان زيد معدومًا كان الانسان معدومًا وكذا يلزم من لزوم انعدام الفرد لانعدام الطبيعة صدق قولنا كلما كان الانسان معدومًا كان عمرو معدومًا مع كذب النتيجة اللازمة من المقدمتين اعنى كلما كان زيد معدومًا كان عمرو معدومًا ووجه الدفع ان اللازم من عدم الفرد عدم الطبيعة فى الجملة والملزوم لعدم الافراد هو عدمها بالكلية فتامل انتهى والحاصل ان وجود الطبيعة بوجود الافراد فلا تنتفى الا بانتفاء جميعها وبعدم الفرد الواحد تنعدم فى الجملة لا بالكلية ۱۲ [3] قوله والاظهر آه يعنى الاظهر انه كون الترك مبهمًا بالذات يكون من عطف الجملة على الجملة بتقدير الفعل فى المعطوف

هكذا ينبغي ان يحقق المقام مسئلة ان المندوب هل هو مامور

وہو یثاب فی فعلہ ولا یعاقب علے ترکہ ۱۲

به فعند الحنفية[1] لا الا مجازًا وقيل عن المحققين نعم حقيقةً لنا ان

وہذا الخلاف لیس فی صیغتہ الامر بل فی ان اطلاق لفظ الامر علے الندب آہ ۱۲ — انہ مامور بہ حقیقۃ ۱۲

الامر حقيقة في القول المخصوص فقط و ذالك القول حقيقة في

ای حال کونہ للوجوب ۱۲ — المخصوص ۱۲ — ای المندوب ۱۲

الايجاب فقد وايضًا[2] ولو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما[3]

ومخالفۃ الامر معصیۃ ۱۲

صح لامرتهم بالسواك عند كل وضوء لانه ندبهم اليه قالوا[4] اولًا انه

صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ — السواک ۱۲

بعداو فیقال فی تفسیر ہذا القول لا تاکل السمک اولا تاکل اللبن والمقصود منع الجمع وہو قد یتصور بعدم واحد ۱۲۔

[1] **قولہ فعند الحنفیۃ** آہ تفصیل المسئلۃ ان اطلاق لفظ الامر المرکب من الحروف الثلاثۃ الالف والمیم والراء المستعملۃ فی الندب کقولہ تعالیٰ فکاتبوا ہم ونحو ذالک حقیقۃ او مجاز فیہ وعنون المصنف ہذہ المسئلۃ بلفظ ان المندوب بل ہو مامور بہ اولا دہذا ما ذکر فی اصول بن حاجب وغیرہ ان المندوب مامور بہ خلافا للکرخی وابی بکر الرازی وہو الجصاص والمباح لیس بمامور بہ خلافاً للکعبی انتہی والمعنی ان المندوب یطلق علیہ الامر حقیقۃ عند الجمہور خلافاً للکرخی والرازی ولا یطلق علی المباح خلافاً للکعبی من المعتزلۃ فعند الحنفیۃ المندوب لیس بمامور بہ الا مجازًا وقیل عن المحققین انہ مامور بہ حقیقۃً وہو مذہب الجمہور کما فی التلویح واستدل الحنفیۃ بان الامر حقیقۃ فی القول المخصوص فلفظ دم صیغۃ افعل وہذا صغری القیاس وذالک القول حقیقۃ فی الایجاب فقط لا فی غیرہ کالندب ایضا وہذا کبری القیاس ینتج ان الامر حقیقۃ فی الایجاب قال فی الحاشیۃ رد الصغری من المسلمات بین الخصمین وقد استدل علیہما فی فصل الامر فارجع الیہ ۱۲ [2] **قولہ وایضاً** ہذا دلیل ثان علے مذہب الحنفیۃ بان المندوب لو کان مامورًا بہ حقیقۃً لکان ترکہ معصیۃ فان المعصیۃ ہی مخالفۃ الامر او فعل منہی عنہ وترک المامور بہ یحقق مخالفۃ الامر والتالی باطل بالاتفاق لان ترک المندوب لیس بمعصیۃ اتفاقًا فالمقدم وہو کون المندوب مامورًا بہ ایضاً باطل ۱۲ [3] **قولہ لما صح** آہ ہذا دلیل ثالث علی مذہب الحنفیۃ بان المندوب لو کان مامورًا حقیقۃً لما صح قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لولا ان اشق علے امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء لانہ صلے اللہ علیہ وسلم ندب الامۃ المرحومۃ الی السواک ونفی کونہ مامورًا بوجود المشقۃ علے تقدیر الامر فلو کان المندوب مامورًا بہ لم یصح نفی الامر بہ ۱۲ [4] **قولہ قالوا اولاً** آہ استدل القائلون

طاعة اجماعًا والطاعة فعل المأمور به قلنا[١] لا بل والمندوب اليه

ای المندوب وفعله ١٢ ان الطاعة ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب ١٢ يعنى فعل المأمور به المندوب اليه

ايضًا وثانيًا ارباب[٢] اللغة قسموا الى امر ايجاب وامر ندب ومورد

القسمة مشترك قلنا قسموا ايضًا الى امر تهديد واباحة الى غير ذالك

ای تجوّزًا وقسموا الامر بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها ١٢

فهم توسعوا عن حقيقة الامر مسئله المندوب ليس بتكليف لانه

امر مجازًا ١٢ ای فالمقسم معنى مجازی بطريق عموم المجاز ١٢

بكون المندوب مأمورًا به حقيقةً ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فيطلق عليها لفظ الامر وفى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه بالطاعة التى هى فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهى وقال الآمدى فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعةً لذاته والا لكان طاعة دائمًا ليكون عند النسخ كذالك ولا لكونه مرادًا لله تعالى ولكونه مثابا به لان الثواب غير لازم او لكونه موعودًا بالثواب وهو ايضًا باطل والا لزم الثواب لان الخلف فى جزاء الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر انتهى ١٢ [١] قوله قلنا آه هذا رد للاستدلال الاول وحاصله انا لا نسلم ان الطاعة فعل المأمور به فقط بل الطاعة فعل المأمور به او المندوب اليه فالكلية القائلة ان الطاعة فعل المأمور به ممنوعة ١٢ [٢] قوله ارباب اللغة آه ههنا استدل الجمهور ثانيا وتقريره ان ارباب اللغة متفقون على ان لفظة الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب والمقسم مشترك بين الاقسام فالامر الذى هو المقسم مشترك بين الامر الايجاب والا الندب واستعمال اللفظ المشترك فى احد معانيه حقيقة فالمندوب مأمور به حقيقة ورده المصنف بان اهل اللغة قسموا الامر ايضًا الى امر تهديد واباحة الى غير ذالك فينبغى ان يكون المباح وغيره ايضًا مأمورًا به حقيقة والحال ان الجمهور على ان لفظ الامر مجاز فى الاباحة فمراد ارباب اللغة تقسيم صيغة الامر التى تسمى عند النحاة امرًا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم لفظ الامر قال فى الحاشية ولو قيل صيغة افعل ولو كان ندبًا صيغة امر قلنا هو اصطلاح النحو ويعم الاباحة على ان الاشتقاق ممنوع حتى يكون المندوب اليه مأمورًا به انتهى قال فى التلويح والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة فى الاباحة والندب حقيقة او مجاز ١٢

ای الاستاذ ۱۲

فی وسعة من ترکه خلافا للاستاذ لعلّه[1] اراد وجوب اعتقاد الندبیة

ومثله لا یکون تکلیفاً ۱۲ — ابی اسحاق الاسفرائنی ۱۲ — ای اعتقاد مندوبیة المندوب واجب ۱۲

ولهٰذا جعل المباح تکلیفًا لکن ذالک حکم اٰخر ولو جعل[2] نفس

ای لهذا المراد ۱۲ — لان اعتقاد اباحة واجب ۱۲ — ای وجوب اعتقاد الندبیة ۱۲ — ولو یلزم منه کونه المندوب تکلیفاً ۱۲

خطاب الشرع تکلیفا لم یبعد[3] فافهم مسئلة المکروه[4] کالمندوب

اعم من ان یکون بالواجب او بالندب او لاباحة الاغیر ذالک ۱۲ — کراہة تنزیہ

---

[1] قوله لعله اراده آه اعلم ان التکلیف ہو الزام مافیہ مشقة ولما کان المندوب فی وسعة عن ترکه ولیس فیه معنی التکلیف فہو لیس بتکلیف بخلاف ما قال الاستاذ ابو اسحاق فانه تکلیف عنده فان نعله لتحصیل الثواب شاق فلا یخلو عن المشقة ولما کان کلام الاستاذ بظاہره خلاف التحقیق اول المصنف کلامه بان مراده منه ان اعتقاد مندوبیة المندوب واجب ولا شک انه تکلیف ولهٰذا جعل المباح تکلیفاً ایضاً یعنی ان اعتقاد اباحة المباح واجب ثم اورد علیه بان وجوب اعتقاد الندبیة حکم آخر ولا یلزم منه ان یکون المندوب نفسه تکلیفاً قال ابن الحاجب فی المختصر ان المسئلة لفظیة یعنی ان النزاع فیها مبنی علی تفسیر لفظ التکلیف فان فسر بالزام ما فیه کلفة فلیس بتکلیف وان فسر بطلب ما فیه کلفة فتکلیف ۱۲ [2] قوله ولا جعل آه قال فی الحاشیة لانه حاجز ان یتعداه العقول ولو بالکسب عقلا او فعلاً او قولاً ولا یخفی ان فیه کلفة ومشقة علی اصحاب الرٔی کما قال عمر رضی الله عنه لولا رئیت ان قبلک رسول الله صلی الله علیه وسلم لما قبلتک انتہی قیل انه لبعید والا لزم ان تکون القصص القرآنیه کذالک ولیس بتکلیف البتة واجیب عنه تارة بان لیس المراد بخطاب الشرع مطلق الخطاب الذی یعم القصص بل المراد منه خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال العباد اقتضاءً او تخییراً والقصص لیست خطابا لهذا المعنی فلا نقض بها وتارة بانها ایضا تکلیف من حیث التذکر واستنباط الاحکام الشرعیة لم یرد علیها النسخ وحینئذٍ لا حاجة الی التخصیص ۱۲ [3] قوله لم یبعد آه اذ خطاب الشرع مانع من ان یتعداه العقول ولا یخفی ان فیه کلفة ومشقة علی اصحاب الرٔی فیصح ان یکون المندوب بل الاباحة تکلیفاً ولهذا یرجع ایضا الی النزاع اللفظی ۱۲ [4] قوله المکروه آه یعنی المکروه التنزیہی کالمندوب فکما ان المندوب لیس بمأمور به ولا تکلیف به فکذالک المکروه التنزیہی لیس بمنہی عنه ولا تکلیف به اما المکروه التحریمی فہو منہی عنه وانه تکلیف بالاتفاق قال فی الحاشیة ذالک بادنی تصرف اما الناقاولاً ان النہی حقیقة فی القول المخصوص فقط فذالک القول حقیقة فی التحریم فقط واما ثانیا لو کان منہیاً لکان فعله معصیة لانها

ولا نهي ولا تكليف والدليل الدليل والاختلاف الاختلاف

ای الاباحة ١٢

مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا

والاباحة الاصلية نوع منه لان كل ما عدم فيه المدرك

منه خطاب الشرع تخييراً ١٢

بفعل المنهي عنه في الممنوعات و اما لهم ان ترک المکروه طاعة والطاعة بترک المنهي عنه في مطلوب الترک وثانياً تقسيم اهل اللغة الى تحريم ونهي كراهة انتهى والدليل لنا على انه ليس بتكليف انه في سعة الترک والفعل وللاستاذ ان وجوب اعتقاد الكراهة تكليف او نفس الخطاب تكليف ١٢ سله **قوله والاختلاف** آه يعني الاختلاف في المندوب بانه ليس بمامور به عند الحنفية الا مجازاً وانه مامور به حقيقة عند الجمهور وتكليف عند الاستاذ هو الاختلاف في المكروه كراهة تنزيه بانه ليس بمامور به عند الحنفية وانه منهي عنه عند بعض المالكية والشافعية وانه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الاستاذ والدليل لنا ان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط كمثل لا تفعل و ذالک القول المخصوص حقيقة في التحريم فقط وايضاً لو كان منهيا عنه لكان فعله معصية والتالي باطل بالاتفاق قالوا اولاً ان ترک المكروه طاعة والطاعة ترک المنهي عنه فيطلق عليها لفظ النهي وثانياً ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي التحريم ونهي التنزيه والمقسم مشترک اما انه ليس بتكليف فان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة والمكروه في سعة الترک والفعل خلافاً للاستاذ و تاويل كلامه ان وجوب اعتقاد كراهته تكليف او نفس الخطاب تكليف لانه جاز ان يتعداه العقول وفيه كلفة ومشقة على اصحاب الرای فعلى هذا يكون النهي تكليفاً فافهم ٢ه **قوله خطاب الشرع** آه اعلم ان الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فالخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته وتنزيهاته نحو لا اله الا الله ان الله سميع بصير ليس كمثله شئ خارج من الحكم لعدم كونه متعلقاً بافعال المكلفين والقصص المتعلقة بافعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها فهو والله خلقكم وما تعملون خرجت منه بالاقتضاء والتخيير وقد تقدم والاقتضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترک فهو الايجاب او بدون المنع فهو الندب وان كان طلب الترک مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدون المنع فهو الكراهة والتخيير هو الاباحة فالاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييراً والخطاب هو الحكم كما سبق

الشرعیّ للحرج فی فعلہٖ و ترکہٖ فذالک مدرک شرعی لحکم

ای عدم المدرک الشرعی ۱۲

ای الاباحۃ

الشارع بالتخییر فہی لا یکون الّا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلۃ

لانہا حکم شرعی ولا حکم قبل الشرع ۱۲ — اصیلۃ ۱۲

و قد تقدّم مسئلۃ المباحُ لیس بجنس للواجب لانہما نوعان

ای الواجب والمباح ۱۲

للحکم وظنّ انہ جنس لہ لأن المباح ھو الماذون فی الفعل

ای المباح ۱۲ — للواجب ۱۲

وھو جزء حقیقۃ الواجب قلنا لا نسلّم ان ذالک تمام حقیقۃ

اذ الواجب ہو الماذون فی الفعل مع المنع عن الترک ۱۲ — بل ہو جنسہ ای الماذون فی الفعل ۱۲

المباح بل ھو المتساوی فعلاً و ترکًا ولعلّ النزاع لفظیّ مسئلۃ

ولا یجوز ترک الواجب کالمباح فہو لیس جزءً من الواجب فکیف یکون جنسا لہ ۱۲

المباح لیس بواجب خلافًا للکعبی واحتجّ بان کل مباح ترکٌ حرام

عند الجمہور ۱۲ — یحصل ترک الحرام الا بہ ۱۲

و قد یطلق الاباحۃ علی الاباحۃ الاصلیۃ التی لیست بحکم شرعی وہی التی تثبتُ للافعال الاختیاریۃ لم یرد بہا الشرع و العقل یدرک اشتمالہا علی المصلحۃ والمفسدۃ و الخلو عنہما قال المصنف انہا نوع عن الخطاب بالتخییر لان الفعل المباح بالاباحۃ الاصلیۃ عدم غیر المدرک الشرعی للحرج فعلہ و ترکہ وکل ما ہو کذالک فہو مدرک شرعی لحکم الشارع بالتخییر فالاباحۃ الاصلیۃ لا تکون اباحۃ الّا بعد الشرع لان الاباحۃ حکم شرعی ولا حکم قبل الشرع بخلاف بعض المعتزلۃ فان الاباحۃ الاصلیۃ عندہم ما لا حرج فی فعلہ و ترکہ ولا یعلم فیہ خصوص خطاب والثابت فیہ من الحسن بمعنی عدم القبح فہو بدلالۃ العقل فہی عندہم تکون قبل الشرع وبعدہ فالافعال قبل ورود الشرع مباحۃ باباحۃ اصلیۃ بمعنی انہا لا حرج فی فعلہا و ترکہا ومن ثم لم یجعلوا رفع الاباحۃ الاصلیۃ نسخاً لعدم خطاب الشرع بہا ۱۲

لہ قولہ المباح آہ قد علم لما تقدم منا آنفاً انّ الحکم علی خمسۃ انواع ومنہا واجب ومباح فہما نوعان متباینان للحکم والمباین لا یکون جنسا لمباین آخر قد علم ان المباح لیس بجنس للواجب وقیل انہ جنس لہ لان المباح ہو الماذون فی الفعل وہو جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد ہو انہ غیر ماذون فی ترکہ والجنس یکون جزء

وكل ترك حرام واجب ولو مخيرًا قلنا الصغرىٰ ممنوعة اما أولاً

يعني ان مباشرة المباح عين ترك الحرام فان السكوت ترك القذف وان سلم انه غيره وهو مقدمة لترك الحرام

فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلاً بناءً

كالزنا ١٢

اي وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادته مثلاً فعدم ارادة الزنا مثلاً علة لعدم الزنا ١٢

على ان علة العدم عدم علة الوجود وحينئذٍ لا يكون عدمهٗ

اي علة عدم المعلول كالزنا مثلاً ١٢ — اي عدم الحرام ١٢

للنوع كالحيوان فانه جزء للانسان وجنس له ورده المصنف بانا لا نسلم ان المأذون في الفعل فقط تمام حقيقة المباح بل تمام حقيقته هو المأذون في الفعل والترك بالتساوي فالمأذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه مأذون في تركه والواجب ليس كذالك فانه لا اذن في تركه قطعًا فهما متباينان وحكم المصنف انه نزاع لفظي فمن قال انه جنس للواجب اراد بالمباح المأذون فيه والواجب ايضا مأذون فيه ومن انكره اراد بالمباح المأذون في الفعل والترك بالتساوي والواجب ليس كذالك فلم يطلع احد على مراد الآخر فلو اطلع عليه لترك النزاع وهو المعنى من النزاع اللفظي ١٢

٢ه قوله خلافاً للكعبي آه لما كان المباح متنافياً للواجب فلا يكون واجبا بخلاف الكعبي من المعتزلة انه قال المباح واجب لكونه ترك الحرام وكل ترك حرام واجب ولو مخيرًا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه كراهته تنزيه فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبًا ورده المصنف بان الصغرىٰ القائلة بان كل مباح ترك حرام ممنوعة بوجهين الاول انه جاز انعدام الحرام كالزنا مثلاً بانعدام مقتضيه وهو الارادة مثلاً فعدم الارادة علة لعدم الزنا بناءً على ان علة العدم عدم علة الوجود فحين اذا كان عدم الارادة مثلاً علة لعدم الحرام كالزنا مثلاً لا يكون عدم الحرام مستندًا الى فعل المباح الذي هو المانع عن وجود الحرام فيكون وجوده لغوًا والوجه الثاني ان فعل المباح انما يكون تركًا للحرام لو قصد بفعله تركه وذالك غير لازم فانا ربما نفعل الافعال المباحة ولا يخطر ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد فعل الحرام وارتفع الموانع ثم قصد بفعله تركه فحينئذٍ يكون واجبًا ونحن نلتزم وجوب هذا المباح ولقائل ان يقول ان المباح والحرام اذا كانا متنافيين لفعل المباح يكون تركا للحرام لا محالة قصد به تركه او لا فلا يرد المنع على الصغرىٰ ١٢ ٣ه قوله بناءً على آه قال في الحاشية اقول يمكن دفع الاول بانه لا بد في ترك الحرام من احد الامرين اما عدم المقتضي او وجود المانع وح فله ان يقرر الدليل هكذا كل مباح ترك حرام ولو بدلاً وكل ترك حرام كذالك واجب مخيرًا وفيه ما فيه انتهىٰ قيل في وجهه ان العلة بالذات انما هو عدم المقتضي لا وجود المانع انما هو علة بالعرض لا ينسب اليه عدم المعلول عند وجود المقتضي فلا يكون واجبا ولو بدلاً

مستندا الى فعل المباح الذى هو المانع واما ثانيًا فلان فعل المباح

عن الحرام ۱۲ ترک الحرام ۱۲

انّما يكون تركًا لّه لو قصد بفعله تركه وذالك لا يلزم نعم لو اراد

بفعل المباح ۱۲ اى قصد ترک الحرام ۱۲ من فعل المباح ۱۲

الحرام ثمّ قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبًا ونحن نلتزمه

الحرام ۱۲ اى فعل المباح ۱۲ اى وجوب هذا المباح ۱۲

والزم عليه بانه مصادمةٌ للاجماع فاجاب انه بالنظر الى ذات

على الكعبى ۱۲ اى وجوب المباح ۱۲ الكعبى ۱۲ اى الاجماع

الفعل وهذا الى مايستلزمهٗ ونوقض بانّه يلزم ان يكون

اى وجوب المباح ۱۲ المباح وهو ترک الحرام ۱۲ مختار الكعبى ۱۲

كل حرام وجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر هو ضدّه واجيب بان

وضد الحرام واجب عن النقض ۱۲

والعدم ليس بشئٍ فلا يكون فعلاً مطلوبًا فلا يصلح لكونه واجبًا ولو مخيرًا ۱۲ لـه قوله مصادمة الاجماع آه فان انقسام الفعل الى الواجب والمباح المندوب والحرام والمكروه ثابت بالاجماع والاقسام متباينة فيما بينها فلا يكون المباح واجبًا قطعًا فاجاب الكعبى ان الاجماع انما انعقد بالنظر الى ذات الفعل لا بالنظر الى مايستلزمه المباح وهو ترک الحرام لا باعتبار نفسه ولا حرج فى ان يكون الشئ مباحًا باعتبار ذاته وواجبا باعتبار مايستلزمه فالمباح هو ذات الفعل والواجب بالذات مايلزمه من ترک الحرام وانما ينسب الوجوب الى الفعل بالعرض فلا مصادمة للاجماع قال فى الحاشية قوله بالنظر الى ذات الفعل ومن ههنا يظهر ان ما احتج ابن الحاجب على الكعبى ان الامر طلب يستلزم ترجيح المامور به والمباح لاترجيح فيه لتساوى طرفيه فلا يكون مامورًا به ففيه بحث لانه ان اراد التساوى لذاته فمسلّم لكن لانسلم قوله فلا يكون مامورًا به وان اراد من كل وجوه فممنوع انتهى ونوقض مختار الكعبى بانه على تقدير صحة احتجاج الكعبى يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترک لحرام آخر هو ضده فيجب ان تكون اللواطة واجبا لكونها ضد الزنا واجيب عنه فى المختصر ان الكعبى ان يلتزم وجوب الحرام باعتبار الجهتين فى الحرام جهة نفسه وجهة مايستلزم من ترک حرام آخر فهو حرام من حيث الذات وواجب من جهة انه ترک لحرام آخر الذى هو ضد له كالصلوٰة فى الارض المغصوبة فانها تصير حراما وواجبا باعتبار الجهتين وقد تقدم ۱۲

له ان يلتزمه باعتبار الجهتين مسئلة المباح[1] قد يصير واجبا عندنا
اى الكعبى ١٢ — اى وجوب الحرام ١٢ — فهو حرام من حيث الذات وواجب من حيث كونه ضدا له ١٢ — بالعرض اى بالواسطة ١٢

كالنفل بالشروع خلافا[2] للشافعي لنا الجواز بان التخيير ابتداء لا يستلزم
اى عقلا فكذا بقاء ١٢ — ولا شرعا فكالحج ١٢

عقلا ولا شرعا استمراره والوقوع بالنهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام
فيكون ضد الابطال واجبا ١٢ — لان ضد الابطال ١٢

[1] قوله المباح آه المباح ليس بواجب بالنظر الى ذاته لكن قد يصير واجبا بواسطة شئ آخر عندنا كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة اذا افسدها بعد الشروع فيها فيجب القضاء بخلاف الحج فانه يقول انه يصير واجبا وكذا العمرة عنده ايضا قال في الحاشية لا يقال انقلاب الماهية محال لانا نقول الوجوب بالغير لا ينافي الاباحة لذاته على انه مثل الانقلاب في العناصر واعلم ان انقلاب العناصر على ضربين احدهما مستحيل والاخر ممكن اما المستحيل فهو ان يبقى الذات ومع ذلك بها يصير ذاتا اخرى كالماء مع بقاء حقيقة هواء واما الممكن فهو ان ينعدم الذات ويوجد بدلها ذات اخرى كالماء اذا صار هواء فهنا الانقلاب من هذا القبيل فذات النفل لا يوجب تركه الاثم ثم بسبب الشروع بطلت تلك الحقيقة وصارت حقيقة وصارت حقيقة اخرى في نظر الشارع فان قلت لما انقلبت حقيقة النفل بالشروع الى الواجب فيكون فيه ثواب اداء الواجب مع انه ليس فيه الا ثواب النفل اتفاقا يقال انما لم يكن ثواب واجب لان العبرة للابتداء انتهى ١٢ [2] قوله خلافا آه فانه يقول انه لا يلزم بالشروع لان حكم التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل وعندنا يلزم بالشروع لان التخيير في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا ان يستمر ذلك التخيير كما ان الحج النفل اذا شرع فيه وجب اداؤه شرعا بالاتفاق بيننا وبين الشافعي ولا يبقى الخيار وقد نهى الله تعالى عن ابطال العمل بان قال لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام لان ما ادى المكلف فصار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب قال بحر العلوم لعله اراد بالمباح ما اذن في الفعل والا لما صح دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير ايضا لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا ولا يتاتى خلاف الامام الشافعي فانه يقول

بخلاف الشافعي في الصلوة النافلة حيث لا تصير واجبة بالافساد عنده بخلاف الحج ١٢

فلزم القضاء بالافساد مسئلة الحكم منه[١] رخصة وهي ما تغير
في النفل ١٢ — الرخصة ١٢

من عسر الى يسر لعذرٍ وهي[٢] اربعة الاول ما استبيح مع قيام المحرم
اربعة انواع ١٢ — وهو الحرمة ١٢

وقيام حكمه كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وفيه العزيمة
بدون القلب ١٢ — بالقتل او القطع ١٢

وجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذاً فالاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافاً له ١٢ ـ [١] قوله منه رخصة الخ قال في الحاشية فيه رد على من جعل الرخصة من خطاب الوضع وذالك لان منها ما يكون واجباً ومندوباً ومباحاً وفيه ما فيه انتهى وقيل في وجهه ان المنقسم اليها انما هو مصداق الرخصة وهو من الخطاب التكليفي بلا ريب والكلام في نفس مفهوم التي هي عبارة عن تغير الحكم من عسر الى يسر فهي من الاحكام الوضعية والرخصة لغةً هو التيسير والتسهيل وفي الاصطلاح هو حكم تغير من عسر الى يسر لعذر والعذر هو المشقة والحاجة فيشمل التحديد الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما واما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار في السفر ١٢ ـ [٢] قوله هي اربعة آه يعني الرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر كالاول في الحقيقة فالاول فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابداً لقيام دلائل الايمان الى الابد لكن حق العبد يفوت صورة بتخريب الفطرة ومعنىً بزهوق الروح وبالاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لبقاء التصديق لانه قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه طلباً للثواب كانت اولى فلو مات ولم يجر على لسانه كلمة الكفر كان ماجوراً لانه آت بما هو اولى قال في الحاشية وما في المختصر ان الرخصة هو المشروع بعد رفع قيام المحرم لولا العذر ففيه انه يقتضي كما في التحرير امتناع صبر المكره على اجراء كلمة الكفر حتى القتل لحرمة قتل النفس بلا مبيح مع ان الثابت على ما رواه الائمة في خبيب رضي الله عنه وغيره بخلاف ذالك انتهى ولما روي ان مسيلمة الكذاب لعنة الله عليه اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول فيّ فقال انت ايضا فخلاه فقال الآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول فيّ فقال انا اصم فاعاد عليه ثلاثاً فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذالك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول

اولیٰ ولو مات کان ماجورًا والثانی ما یتراخی حکمہ سببہ الی

الموجب للرخصۃ ۱۲ — فکان شبیہًا ۱۲ — المحرم لہ ۱۲

زوال العذر کفطر المسافر والمریض والعزیمۃ فیہ اولیٰ ما لم

للصوم فی رمضان ۱۲

یستضرہ فلو مات بہا اثم والثالث ما نسخ عنا تخفیفًا بما کان

ای بسبب العزیمۃ ۱۲

علی من قبلنا من امر کفرض موضع النجاسۃ واداءِ الربع فی الزکوٰۃ الی

غیر ذالک والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعیۃ فی الجملۃ ویسمّٰی

ای مع عدم ذالک الحکم ۱۲ — حکمہ ۱۲

فقد اخذ برخصۃ اللہ تعالیٰ واما الثانی فقد صرح بالحق فبینًا فتفسیر المصنف الرخصۃ اشمل بخلاف ما فسر البعض وہو ما یستباح مع قیام المحرم فانہ غیر شامل ۱۲ ۱؎ قولہ کفطر المسافر آہ فان المحرم للافطار وہو شہود الشہر قائم ولکن حکمہ وہو وجوب اداء الصوم تراخی عنہ الی ادراک عدۃ ایام اُخر والعزیمۃ اولی لقیام السبب ولان فی العزیمۃ نوع یسر لموافقۃ المسلمین ما لم یستضرہ فان ضعفہ الصوم فاضرہ فحینئذ الفطر اولی بالاتفاق ولیس لہ بذل نفسہ لانہ یصیر قاتل نفسہ فلو مات بسبب العزیمۃ اثم لانہ اوقع نفسہ فی التہلکۃ باختیارہ ما لم یطلب اللہ تعالیٰ منہ وعند الشافعی ان العمل بالرخصۃ اولی فی ہذا النوع لقولہ علیہ السلام اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ وقولہ علیہ السلام لیس من امبر امصیام فی امسفر وعندنا ہو محمول علی حالۃ الجہاد واعلم ان ہذا القسم من الرخصۃ ادون من الاول لانہ من حیث ان السبب قائم فہو من الرخص الحقیقیۃ ومن حیث ان الحکم تراخی عنہ کان غیر حقیقی ۱۲ ۲؎ قولہ الی غیر ذالک آہ کقتل النفس فی صحۃ التوبۃ ووجوب الحکم بالقصاص عمدًا کان القتل او خطأً وقطع الاعضاء الخاطئۃ وعدم جواز الصلوٰۃ فی غیر المسجد ونحو ذالک مما کانت فی الشرائع السابقۃ فمن حیث انہا کانت واجبۃً علی غیرنا ولم یجب علینا توسعۃ وتخفیفا شابہت الرخصۃ فسمیت بہا مجازًا الا ان الاصل لم یبق مشروعًا لنا قط فہو اتم فی المجازیۃ لان السبب والحکم معدومان مطلقًا ۱۲ ۳؎ قولہ ویسمّٰی رخصۃ اسقاطٍ آہ عندنا لا یجوز العمل بعزیمتہا کسقوط حرمۃ المیتۃ فان حرمتہا ساقطۃ فی حال الضرورۃ مع کونہا ثابتۃ فی الجملۃ لقولہ تعالیٰ الا ما اضطررتم فالنص لیس بمحرم فی حال الضرورۃ لکونہا مستثناۃً فبقیت مباحۃ بحکم الاصل فالفرق بین ہذا وبین الثانی

رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر قالوا تسمية

الاخيرين (بالنوعين ١٢) بالرخصة مجاز [١] والثالث اتم [٢] في المجازية كالاول (اى النوع ١٢) في الحقيقة (القسم ١٢) فرع قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من الرابع (النوع ١٢) [٣] (فانه اتم من الثاني ١٢)

لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها وفيه انه (الذي هو رخصة اسقاط ١٢) (ما دام لم يسر فلا يشرع ما وضع الشارع لازالة الحدث وصار كسائر الاعضاء ١٢)

ان المحرم قائم في الثاني و اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة كما سبق قال في الحاشية قوله حرمة الميتة للمضطر فلا يحنث باكلها مضطرًا اذا حلف لاياكل الحرام وذالك لقوله تعالى قد فصل لكم حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ذهب كثير منهم ابو يوسف في رواية ان الحرمة لا يرتفع وانما رفع اثمها كما في الاكراه على الكفر فلا ياثم بالامتناع ويحنث في الحلف المذكور وقالوا لقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وفيه ما فيه انتهى قال الخيرآبادي اعلم ان الامام ابا حنيفة رحمه الله تعالى ذهب الى ان الميتة والخمر يسقط حرمتها حال الاضطرار فيصير كل منهما مباحًا في هذه الحالة والدليل عليه قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة فثبت التحريم في حالة الاختيار اذ الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء وقد كانت مباحة قبل التحريم فبثت في حال الضرورة على ما كانت عليه وهذا بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشروع وعلى مذهب من يقول ان الحل والحرمة وانما يعرفان من الشرع فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حال الاختيار مباحة في حال الاضطرار وروى ابو يوسف رحمه الله تعالى عنه ان الحرمة ليست بمرتفعة ولكن رخص الفعل في حالة الاضطرار بقاء للحرمة كما في الاكراه واكل مال الغير وهذا مذهب الاكثر وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الامام وفيما اذا حلف لاياكل حراما يحنث ياكل هذه الاشياء في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا واستدلوا على ذالك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دال على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عن عباده كما في الاكراه على الكفر واجيب بان المغفرة في كلامه تعالى كثيرًا ما يقع على ما يوازي الاحسان فلا يقتضي بقاء الحرمة فافهم انتهى ١٢. [١] قوله مجاز آه لان الاصل وهو العزيمة ساقط فلم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الامجازا فهذه الاحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا الاجل اشتراك الرخصة والنسخ في اسقاط الاحكام [٢] قوله اتم آه فان

انما يتقرر لو لم يكن الغسل فی الرجل هناك مشروعًا لكنه مشروع بعد

فانه لو تكلف وغسل قدميه مع ابقاء الخف تمّ الوضوء ١٢

وان لم ينتزع خفيه ولهذا يبطل مسحه اذا خاض فی النهر ودخل الماء فی

ای المشروعية الغسل ١٢

الخف ولا يجب الغسل بانقضاء المدة واجيب بمنع صحة رواية بطلان المسح

فی صورة الدخول فی الماء ١٢

وان الغسل انما لم يجب بعد النزاع لانه قد حصل ورُدّ بان الرواية مذكورة

الغسل ١٢ · بالخوض فی النهر ١٢ · الجواب ١٢ · ای رواية البطلان ١٢

فی الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها وبان الاجماع علی ان المزيل لا يطهر

المحقيين ١٢ · ورد ثانيًا ١٢ · الحدث ١٢

لما لم يبق الاصل وفاتت العزيمة ولم تكن موجودة فی شیٔ من المواد كانت الرخصة اتم المجاز لا شبهة له من الحقيقة اصلًا بخلاف القسم الرابع فانه لما وجدت العزيمة فی بعض المواد كانت الرخصة انقص فی مجازيتها كما ان القسم الاول احق واولی فی صدق لفظ الرخصة عليه حقيقة من القسم الثانی فانه لما كانت العزيمة موجودة فقيام السبب المحرم وحكمه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثانی فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه لان السبب المحرم موجود وحكمه ليس بموجود فلا تكون الرخصة احق ايضًا ١٢ ﮯ قوله من الرابع لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه ولا يجب غسل شیٔ من البدن بدون الحدث فی الطهارة الحكمية فظهر ان غسل الرجلين فی هذه الحالة ساقط وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملًا فی الرجل ما دامت مستترة بالخف فيكون هذه المسئلة من القسم الرابع للرخصة واورد عليه ان القسم الرابع لا تبقی العزيمة فيه مشروعة اصلًا وههنا غسل الرجل مع الخف ليس كذالك فان غسله مشروع بدون نزعهما ولهذا دخل لابس الخفين فی نهر الماء بعد الوضوء والمسح ودخل الماء فی الخف وصار رجله مغسولا لا يجب عليه غسله ثانيًا بعد ما انقضی مدة المسح فعلم ان العزيمة فيه مشروعة فكيف يكون من الرابع واجيب بانا لا نسلم صحة رواية بطلان المسح فی الصورة المذكورة بل هو باق علی حاله وانما لم يجب غسله بعد نزعهما وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفی للتطهر وان كان الغسل غير مشروع فلا حاجة الی الاعادة كما ان الجهاد غير مشروع للنساء والصبيان ومع ذالك ان حصل منهم ونشر الكفار دفعهم عن الثغور يسقط الجهاد ومع ان جهادهم غير مشروع فقد حصل الكفاية بما ليس بمشروع عن الواجب فكذا

هناوره الجواب بان تلك الرواية مذكورة فی الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها فلا وجه لمنع صحة الرواية ١٢ ﮯ قوله بان الاجماع آه قائل به

عمله فی محدث طار بعده بل الحق ان یقال المعتبر نفی المشروعیة
فی الجواب ۱۲ — فی رخصة اسقاط ۱۲

فی نظر الشارع بان یکون العمل به اثمًا بطلان هذا ممنوع و
مشروعیة العزیمة ۱۲ — ای بالحکم الاصلی الذی ہو العزیمة ۱۲ — الاثم ۱۲

ما قالوا ان العزیمة اولی فالمراد باسقاط سبب الرخصة مسئلة
من الاخذ بالرخصة فیہا وہی المسح ۱۲ — ای مرادہم ۱۲ — المسح ۱۲

الحکم بالصحة فی العبادات عقلی[2] لانہا استتباع[3] الغایة وہی
دون المعاملات ۱۲ — ای الصحة ۱۲ — ای الغایة ۱۲

الذی وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا یؤثر فی ازالة حدث طرء بعد الغسل بالنزع او الانقضاء قال فی الحاشیة توضیحه ان الخف لما اعتبر شرعًا مانعًا سرایة الحدث الی الرجل قبل النزع وانقضاء المدة فلا وجود له حتی یحتاج الغسل قبله لان الازالة فرع الوجود بل انما یسری بعد النزع او الانقضاء فہو طاہر علی الغسل وجوده وعدمه سواء لانه فی غیر وقته فکانه فی غیر محله فتامل انتہی ۱۲ ۱ه قوله وبطلان ہذا ممنوع آه و تقریر الجواب الحق ان المعتبر علیہا فی رخصة الاسقاط ان تکون مشروعیة العزیمة فی نظر الشارع منفیا بحیث یکون العمل بہا موجبا للاثم ولیس المراد ان الاجزاء لا یترتب بالاتیان بہا فیجوز ان یکون الفعل محرمًا مع کونه اثمًا وعلی ہذا فلو تکلف وغسل رجلیه من غیر نزع اثم وان اجزاء الغسل قال فی الحاشیة وبطلان ہذا ممنوع لانه لا یلزم من بطلان المسح اذ خاص وعدم وجوب الغسل بانقضاء المدة کون الغسل مشروعا فی مدة المسح ولبقاء حکمه فلیتدبر انتہی فان قیل انہم قالوا ان العزیمة اولی والاخذ بالغسل عزیمة فالاتیان بہا یکون اولی فکیف یکون ذالک اثمًا فاجاب عنه المق بان مرادہم ان العمل بالعزیمة اولی باسقاط سبب الرخصة بان ینزع الخف الذی ہو سبب الرخصة فحینئذ لا رخصة فی المسح اصلا ولیس المراد انہا اولی وقد کان سببہا متحققًا

۲ه قوله عقلی آه یعنی اذا ادی المکلف المامور به وراعی الشرائط والارکان ہل ثبت به الجواز بحیث یسقط القضاء تحقیقا فیما له قضاء کالفروض الخمس او تقدیرًا فیما لا قضاء له کما فی صلوٰة العید ففیه اختلاف والصحیح ان الحکم بالصحة فی العبادات عقلی غیر موقوف علی الشرع لان الصحة استتباع الغایة بان ترتب الغایة علی الفعل وتتبعه فی الوجود والغایة فی العبادات عند المتکلمین موافقة الامر بان اتی بالمامور به کما امره الامر وان وجب القضاء کما اذا صلی وظن انه متطہر فانہا صحیحة لموافقة الامر وان وجب القضاء

فی العبادات عند المتکلمین موافقة الامر وان وجب[1] القضاء

ای اتیان الفعل بحیث یترتب علیه الغایة ۱۲ ای کون الفعل موافقا لامر الشارع ۱۲ ای الاتیان بالمامور کما امر الامر ۱۲

کالصلوة بظن الطهارة وعند الفقهاء کونه مسقطا لوجوب

ای اداء المامور لهذا ۱۲ بان یکون القضاء واجبًا علیه ولم یکن یود ۱۲ ای الفعل ۱۲ عن ذمة المکلف ۱۲

القضاء تحقیقا[2] او تقدیرا کما فی الاداء وبعد ورود الامر یعرف

کما فی الصلوة الخمس ۱۲ بان لم یکن له قضاء وکما فی صلوٰة العید والجمعة ۱۲ بذالک ۱۲

بعد ما تبین حدثه وعند الفقها کون الفعل مسقطا للقضاء التحقیقی او التقدیری کما فی اداء العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاءها عن المکلف وبعد ورود الامر ومعرفة حقیقة ذالک الفعل کالصلوة المامور بها یعرف ذالک الاستتباع بدون احتیاج الی توقیف من الشارع لکون المکلف مؤدیا للصلوٰة تارکا لها فانه یعرف بمجرد العقل یقینا قال فی الحاشیة اعلم ان تلک الموافقة اعم عن ان یکون یقینا او ظنیا لانا امرنا باتباع الظن مالم یظهر فساده ولهذا لا ینافی کون المامور به هو الصلوٰة بظن الطهارة التی لم یظهر فساد ظنه ومن ثم وجب القضاء حین فساده وذالک لان الصحة الموافقة اعم والمسقط للقضاء هو الاتیان بالمامور به علی وجهه بحسب الواقع وحینئذ لا احتیاج کما قیل ان القول بان وجوب القضاء کان بامر جدید فلا عبار وان کان بالامر الاول فیمکن ان یقال هناک امران والمکلف قد اتی باحدهما دون الآخر والمراد بموافقة امر الشارع هو الامر الاول انتهی ۱۲ **[1] قوله استتباع الغایة** هو طلب الفعل بحیث غایة وترتب وجود کان الفعل صحیحا ۱۲ **[1] قوله وان وجب** الخ یعنی من صلی وظن انه طاهر فانها صحیحة لموافقة الامر اذ المکلف مامور بان یصلی بطهارة ولو کانت طهارة مظنونة له ثم اذا ظهر خطاءه یجب القضاء علیه ۱۲ **[2] قوله تحقیقا** آه بان یکون القضاء واجبا علیه ولم یکن یود کما فی الصلوات الخمس او تقدیرا بان لم یکن قضاء کما فی صلوة العید والجمعة اذ یصدق علیهما انه لو کان لهما قضاء لکان ذالک الاداء مسقطا له فالاداء فیهما مسقط للقضاء التقدیری قال فی الحاشیة ویندفع ایضا بهذا التعمیم ما قیل یخرج العبادات التی لا قضاء لها کصلوٰة العیدین مثلاً تقریر الایراد ان صلوٰة العیدین توصف بالصحة ولا قضاء لها وجه الدفع ان القضاء فیها تقدیری بان لو کانت لها قضاء سقط بها ۱۲ .

يعرف ذالك بلا توقف وقد[1] ظن انهما من احكام الوضع و[2] قيل

ومعرفة حقيقة الصلوة ۱۲ — الصحة ۱۲

اي متوقف على الشرع ۱۲

بمعنى الموافقة عقلي وبمعنى الاسقاط وضعي اقول الاسقاط فرع

غير متوقف على الشرع ۱۲ — اي موافقة الفعل لامر الشارع ۱۲ — للقضاء — اي الصحة بمعنى الاسقاط ۱۲

التمامية وهو بالموافقة وهو[3] عقلي وقيل في المعاملات وضعي

للفعل المامور به ۱۲ — اي كونه ۱۲ — للامر ۱۲ — اي الموافقة ۱۲

اتفاقا لان ترتب الثمرات على العقود موقوف[4] على التوقيف البتة اقول[5]

المقصودة ۱۲ — كالبيع النكاح ۱۲ — كالبيع والنكاح — من الشارع ۱۲

---

[1] قوله قد ظن انهما من احكام الوضع آه لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلاً تتم بهذا الاركان والشروط وهو خطاب الوضع كذا في الشرح ۱۲ [2] قوله قيل بمعنى الموافقة آه يعني الصحة عبارة عن استتباع الغاية وهي بمعنى الموافقة بان يكون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو عند المتكلمين عقلي لان الحكم بكون الفعل المؤدى موافقا لما امر به الشارع لا يحتاج الى توقيف من الشارع وقيل بمعنى الاسقاط كما هو عند الفقهاء وضعي لان سقوط القضاء وجوبه لا يعلم بمجرد العقل بل يحتاج الى توقيف من الشارع فانه اذا صلى المكلف بامر الشارع وظن انه طاهر يحتاج في معرفة كونها صحيحة الى توقيف من الشارع فانه اذا صلى المكلف بامر الشارع وظن انه طاهر يحتاج في معرفة كونها صحيحة الى توقيف من الشارع ولا يستقل به العقل ۱۲ [3] قوله وهو عقلي يعني القول بهذا التفصيل ليس بصحيح لان القضاء لا يسقط الا بتمام الفعل المأمور به فالاسقاط فرع التمامية ويعرف التمامية بالموافقة وهو عقلي باعتراف هذا القائل فيكون الصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقليًا قال في الحاشية يعني ان القول للبقاء القضاء بعد اتيان المأمور به على وجه كما ذهب اليه عبد الجبار مجادلة على خلاف رأي الجمهور ولذا قالوا ان القضاء مستدرك لما فات فاذا حصل المطلوب بتمامه وهو بموافقة الفعل للامر سقط القضاء انتهى ۱۲ [4] قوله موقوف آه يعني الحكم بالصحة في المعاملات وضعي بالاتفاق لان العقود كالبيع والنكاح مثلاً بحيث يترتب عليهما الثمرات كالملك وغيره انما يعرف بالتوقيف من الشارع فكان من جملة احكام الوضع والقائل هو الفاضل ميرزاجان كما صرح به في الحاشية ۱۲ [5] قوله اقول آه حاصله الرد على قول الفاضل ميرزاجان وتقريره ان العقود اسباب لترتب الثمرات عليها لا شك في انها تعرف بتوقيف من الشارع

جعل العقود اسبابا لاريب انه من الوضع لكن الصحة هو الاتيان بها

في رده ١٢ للثمرات ١٢ اى هذا الجعل ١٢ يعرف بالشرع ١٢ معاملات ١٢

كما جعلها وذلك هو المناط لاستتباع الثمرة وهو بعد الشروع يعرف

الشارع ١٢ المعاملات ١٢ الاتيان ١٢ اى الموقوف عليه ١٢ ان العقود اسباب الثمرات ١٢

بالعقل فتامل[1] الباب الثالث فى المحكوم فيه وهو الفعل مسئلة لايجوز

سواء كان فعلا اوكفا ١٢ اى الاستتباع ١٢

التكليف بالممتنع مطلقا كالجمع بين الضدين او من المكلف كخلق الجواهر

من القدرة الحادثة وجوّز الاشعرية[2] واختلفوا فى وقوعه واما

لكن ليست هذه السببية هو الصحة بل هو ان ياتى بها المكلف كما جعلها الشارع وهو الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو يعرف بالعقل بعد ما ورد الشرع بكون العقود اسبابا للثمرات فالصحة فى المعاملات ليس بتوقيف من الشارع فيكون عقليا ١٢ [1] قوله فتامل قال فى الحاشية اشارة الى ان ههنا جزئيات وكليات وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع وكذلك فى العبادات فصحة الجزئيات بالموافقة مع الكليات وصحة الكليات بموافقة الامر مثلا والاوجه ان يقال العبادات ايضا جعلت اسبابا لثمراتها الاخرى الى تعريفهم الواجب مثلا فينتهض فعله سببا للثواب وتركه سببا للعقاب و ح فالموافقة دليل وانطباق الجزئيات على الكليات ومستلزم لتحقق ثمراتها فاقيم مقام الغاية فليتدبر ١٢. [2] قوله جوز الاشعرية تفصيله ان ما لايطاق اما ممتنع لذاته ونفس مفهومه كالجمع بين الضدين وكالحصول فى حيزين فى وقت واحد لايجوز التكليف به لان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لايمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به بان لايكون الفعل من جنس ما تتعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لاتتعلق بالجواهر اصلا فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعرى حيث جوز التكليف به. واختلف الاشعرية فى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والثانى الوقوع فيهما والثالث التفصيل وفى ملخص الحواشى وقد تردد النقل عن الشيخ الاشعرى قال فى البرهان هذا سوء معرفة

الممتنع عادة كحمل الجبل فيجوز عندنا عقلاً خلافاً للمعتزلة ولا يجوز
شرعاً لقوله تعالى ولا يكلف الله نفساً الا وسعها والاجماع منعقد
على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح لكان
مطلوباً والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والا لما
طلب ذالك بل شئ اخر وهذا ضروري وتصور وقوع المحال من

بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف
بفعل غيره والثاني انه لا قدرة عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق حين لا قدرة له عليه وهذا التخريج يستلزم
وقوع الممتنع لذاته فافهم انتهى وفي الحاشية قال العلامة مذهب اكثر اصحاب ابي الحسن الاشعري جواز
التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة
الحادثة عادةً مخالف للمشهور المبسوط في كتب العلماء الاعلام واستدل الاشعرية بكون ابي لهب مأموراً
بالجمع بين المنافيين ولما ذكر في شرح المختصر في ابطال كون التكليف تكليفاً بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال
بوقوعه لم يعمم فتدبر انتهى واما الممتنع عادةً وهو الذي من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكن من نوع او
صنف ما تتعلق به القدرة الحادثة كحمل الجبل فيجوز التكليف به عند اهل السنة والجماعة فان العقل لا ينقبض
عن تجويزه بخلاف المعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلاً اما شرعاً فلا يجوز التكليف به عندنا لان الممتنع
عادة ليس في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الى غير ذالك من الايات ولانه لا يليق
من الحكيم قال العلامة في التلويح ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذالك كبعض تكاليف
العصاة والكفرة فصار حاصل النزاع ان مثل ذالك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف
ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل
عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا انتهى ١٢ سه قوله لنا آه استدلال على مذهب الماتريدية

حیث ہو محال فی الخارج باطل بالضرورۃ وھذا[1] فی التکلیف

الحقیقی والطلب حقیقۃ واما الصوری بان یتلفظ بصیغۃ الامر

ویقول اُوجِدِ المحالَ اَواْتِ باجتماع النقیضین فما ہو الا[2] اجتماع

المحققین من الاشاعرۃ علی عدم جواز التکلیف بالممتنع وتقریرہ انہ لو صح التکلیف بالممتنع لکان مطلوبا
ان التکلیف بالشیٔ استدعاء حصولہ وطلب الممتنع موقوف علی ان یتصور الطالب وقوعہ وجودہ فی الخارج
مثل ما طلب بوصف الامتناع والذی لا یتصور وقوعہ فی الخارج استدعاء حصولہ فی الخارج حیث
وان لم یتصور وقوعہ بوصف الامتناع لما طلب ذالک الممتنع بل شیٔ آخر وھو بدیہی وتصور وقوع المحال
من حیث ہو محال فی الخارج باطل بالبداہۃ فالتکلیف بالممتنع باطل وھو المطلوب ۱۲

[1] قولہ ہذا فی التکلیف الحقیقی آہ جواب سوال مقدر تقریرہ انہ یقال اوجد المحال اوآت باجتماع
النقیضین وفیہ طلب غیر المتصور وقوعہ فی الخارج فکیف قولکم ان الطلب موقوف علی تصور وقوع
المطلوب اجاب عنہ المصنف بان الطلب نوعان حقیقی وصوری وھو ان یتلفظ بصیغۃ الامر مثل
کالفتک الجمع بین الضدین اویقول اوجد المحال ونحوہ فما نحن فیہ ہوالنوع الاول من التکلیف الحقیقی
لا الصوری وما ذکرت ہو صوری ونحن بمعزل عنہ فانہ کقولک اجتماع النقیضین واقع فان الاخبار بہ
حقیقۃ غیر صحیح وان کان التلفظ بہ صحیحا کذا ہہنا الطلب حقیقۃ غیر صحیح وان کان التلفظ بصیغۃ الامر صحیحا
فان قیل ان اہل الحق قائلون بان التکلیف الصوری ممتنع فکیف تم جوابکم اجاب عنہ المصنف رحمہ اللہ
انہ لمدرک آخر وہو ان التکلم مما لا یفید بل ہو نقص مستحیل علیہ تعالی کما علیہ الاکثر ام لا لو تم ہذا المدرک
لتم امتناع التکلیف الصوری مع انہ ظاہر ان التکلم مما لا یفید نقص مستحیل علی اللہ تعالی وفیہ ان ہذا المدرک
مختص بتکلیف اللہ تعالی لتنزیہہ تعالی عن شوائب النقص والیہ اشار المصنف رحمہ اللہ بقولہ فتدبر ۱۲

[2] قولہ اجتماع النقیضین قال فی الحاشیۃ فیہ دفع لما فی التحریر ان الحق انا نعلم
بالضرورۃ امکان کالفتک بالجمع بین الضدین ووجہ الدفع ظاہر مما ذکر فی المتن انتہی ۱۲

النقيضين واقع وانما قيل بامتناعه لمدرك آخر لو تم لتم
فتدبر[1] ولبعض الفضلاء ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى
اندفاعها[2] اجمالا والآن نفصل تفصيلا ونتمّ فقال[3] اولا ان تصور

(حواشی بین السطور: في كلام اهل الحق ۱۲ — التكليف الصوري — هو الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح المختصر ۱۲ — الابحاث ۱۲ — ذالك الفاضل ۱۲)

---

[1] قوله فتدبر آه لعله اشارة الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى ۱۲ [2] قوله اشرنا الى اندفاعها آه قال في الحاشية اما الاشارة الى اندفاع الاول والثاني فبقوله موقوف على تصور وقوعه كما طلب والى اندفاع الثالث فبقيد الحيثية والى اندفاع الرابع فبقوله تصور وقوع المحال باطل فانه يفهم ان تصور وقوع الممكن ليس كذالك والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج فتأمل ۱۲ انتهى ۱۲۔ [3] قوله فقال آه اعلم ان الفاضل ميرزاجان اورد على مسلك الجمهور بعدم جواز التكليف بالممتنع خمس ايرادات والمصنف اشار الى اندفاعها في التقرير اجمالا ثم شرع في الاندفاع تفصيلا فقال اولا الايراد الاول على ما قلنا والطلب موقوف على تصور وقوع الممتنع ووجوده في الخارج بان تصور وجود المحال غير لازم فان مقتضى التكليف بالمحال ان تصور المطالب انتساب الوجود واليه لا تصور وجود المحال في الخارج ورده المصنف بانه مكابرة اذ لا معنى الطلب الا استدعاء حصول المطلوب وهو بدون تصور حصوله غير ممكن والحصول هو الوجود فلا بد للطلب المحال من تصور وجود المحال الايراد الثاني انه يكفي تصور المطلوب المحال بوجه ما وان كانت ماهية المحال متصفة بالوجود مستحيلة التصور ماهية الصلوٰة لكونها ممكنة لا تنافي ثبوتها فان وليكم لا ينفي تصور المحال بوجه ما وهو كاف للتكليف بالمحال ورده المصنف بانه ابعد عن المقصود فان علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذالك فان الحاصل بالذات في الذهن في العلم بالوجه هو الوجه فهو المعلوم حقيقة والاستدعاء انما تعلق بما هو المعلوم حقيقة فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غيره قال في الحاشية يعني ليس الكلام في طلب العلم بالشيء في الذهن كما في السؤال بما هو مثلا حتى يكفي التصور بوجه ما لان مبناه على الجهل بالامر وانما الكلام في طلب المعلوم والتكليف بايجاده في الخارج فلما كان المعلوم حقيقة هو الوجه كان هو المطلوب ايجاده حقيقة في الخارج لان الطلب الحقيقي والتكليف الخارجي فرع العلم بالحقيقة الكلية للمطلوب كما طلب من الطرفين اى الامر حتى يتمكن من الطلب والمامور حتى يتمكن بين الامتثال واما مجرد التلفظ بنحو اوجد المحال فقد مر انه لا كلام فيه فتدبر انتهى الايراد الثالث ان التصور يتعلق بكل شيء حتى بنقيضه كما هو المسلم فيمكن ان يتصور العقل ماهية المحال معتبرة مع الوجود ولا يلزم منه ان

وجود المحال غیر لازم اقول ذالک مکابرة اذ لا معنی للطلب الا

ای القول بان تصور وجود المحال غیر لازم ١٢

استدعاء حصوله وثانیا ان التصور بوجه ما کان اقول علم

واستدعاء حصوله لا یمکن   بدون تصور حصوله ١٢

الشئ بالوجه هو علم الوجه حقیقة اذ لا علم الا بالکنه فکان

حقیقة

یکون المحال موجودا فی الخارج فان العقل یتصور الکواذب مع انها لیست بواقعة فیه کزوجیة الخمسة فنعم لا یمکن ان یتصور مفهوم هو محال وموجود فی الخارج کتصور الخمسة کانت فی الواقع زوجا فانه محال ولکن هذا بلازم فی التکلیف بالمحال ورده المصنف بان الکلام فی المحال مع العلم باستحالته انه لا یتصور وجوده ایقاعا فی الخارج لا فی المحال مع الغفلة عن استحالته فانه لا کلام فی الطلب الحقیقی للمحال وهو بدون تصور الایقاع غیر ممکن الایراد ... اذا قال الآمر صل فانه لم یتصور الصلوة متصفة بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم توجد حین التکلیف لان وجود ... ما هو بعد التکلیف بها فهو لم یتصور الا الصلاة المعتبرة مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیها وذالک ظاهر فکذالک فی صورة التکلیف بالمحال ورده المقرر بانا لا نسلم انه لم یتصور الصلوٰة متصفة بالوجود الخارجی فی الواقع مطلقا فان تصورها حین التکلیف لیس بضروری بل هو اعم من ان یکون فی الحال او المستقبل بل المراد من تصورها ایقاعا ما هو فی المستقبل لان تصور المطلوب ایقاعا قبل الطلب ضروری فلا بد ان یکون تصورها علی ما سیقع قبل الطلب لان الوقوع انما هو بعد الطلب لا حال الطلب والا یلزم طلب الحاصل **الایراد الخامس** ان القول "وجود النقیضین محال" قضیة موجبة لا شک فی صدقها وفیها اثبات المحمول للموضوع وهو یستدعی تصور الموضوع وثبوته والموضوع فیه وجود النقیضین والثبوت والوقوع واحد فلا یصح القول بان تصور وقوع المحال من حیث هو محال باطل ورده المصنف بان الحکم فیه انما هو علی الطبیعة باعتبار الفرد فان تحصیل الطبیعة وتحققها انما یکون فی الافراد ومن ههنا یقال ان الطبیعة لا وجود لها فی الخارج الا فی ضمن الافراد فکل حکم ثابت للافراد فهو ثابت للطبیعة فی الجملة والطبیعة ممکنة متصورة موجودة فی الذهن فیتوجه علیها الحکم وثبوت الاستحالة انما هو من حیث انطباقها علی الافراد قال فی الحاشیة وحاصل تحقیقه فی السلم انه لا یمکن الحکم علی ذات الممتنع ولا علی عنوانه اما الاول فلان المحال من حیث هو محال لیس له صورة فی العقل فهو معدوم ذهنا خارجا فلا یحکم ایجابا بالامتناع وسلبا بالوجود مثلا واما الثانی فان کان محالا فکذلک وان کان ممکنا فلا یحکم ایضا لانه متصور وکل متصور ثابت ولا شئ

المطلوب هو الوجه وقد فرض انّهٗ غيره كيف لا والمحال انّما هو

ذوالوجه لا الوجه وثانيًا ان تصوّر العقل ماهيّة المحال متصفة

بالوجود سوآء اتصفت فی الواقع ام لا ليس بمحال اقول لا كلام

مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه

معلوم الاستحالة لا يتصوّر وجوده ايقاعًا فی الخارج فان الكلام

فی الطلب الحقيقی ورابعًا ان فی الامر بالصّلوٰة لم يتصوّرها

متّصفة بالوجود فی الواقع اذ لم يوجد بعد اقول تصوّرها

علٰی ما سيقع لا ان ماهيتها لا وينا فی ثبوتها وخامسًا ان قولنا

وجود النقيضين محال يستلزم تصوّر المحال مثبتًا اقول الحكم

فيه علی الطبيعة باعتبار الفرد كما حققناه فی السلّم علٰی انه

من الثالث بممتنع نعم اذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها يصح عليه الحكم بالامتناع مثلاً لان كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للطبيعة فی الحكم فالامتناع ثابت للطبيعة و ذالک صادق بانتفاء الموارد والافراد فليتامل فانه دقيق انتهی ١٢ ـ سله قوله علٰی انه آه معنی العلاوة فهذا وجه ثان لاندفاع الايراد الخامس وحاصله انه فرق بين تصور المحال ايقاعا فی الخارج وبين تصوره مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا فی الخارج اولا واللازم

فرق بين تصوره ايقاعا وبين تصوره مطلقا فتدبر قالوا

تصوره اى المحال ١٢ في الخارج كما في الطلب الحقيقي ١٢ فانه دقيق ١٢ المجوزون للتكليف بالمحال ١٢

اولا لو لم يصح لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وقد علم

التكليف بالمحال ١٢ مكلف ١٢

تعالى انه لا يقع وخلاف علمه تعالى ممتنع وكذا الك من علم الله

من العاصي ١٢ فانه يمتنع الفعل المامور به ١٢

تعالى بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه والجواب انه لا يمتنع تصور الوقوع

قبل تمكنه من الفعل المامور به ١٢ قبل تمكن المكلف للامتثال ١٢ اى العلم بعدم وقوع الفعل ١٢

منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا

اى من العاصي ١٢ علمه تعالى بانه لا يقع منه ١٢ للمعلوم ١٢

في قولنا "وجود النقيضين محال" انما هو الثاني دون الاول اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه وهو ليس بمحال والمحال انما هو الاول دون الثاني لان التكليف طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب وهو غير لازم في صورة الايراد واللازم غير محال قيل فيه ان تصور الايقاع الذي هو في الطلب الحقيقي لا يستلزم الوقوع فانه لا استلزام بين التصور ووجود المتصور والايقاع من حيث التصور العلمي غير مستلزم لوجود المطلوب قطعا ولا امكانه بل يمكن قيامه بالذهن من ابتلاء المكلف فافهم ١٢ سـ٥ قوله ليس سببا له آه حاصل الجواب ان الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه والامتثال من العاصي ممكن فهو متصور الوقوع منه وعلمه تعالى بعدم وقوع الفعل منه لا يمنع تصور الوقوع منه بل يفيد بعدم وقوع الفعل من العاصي في الخارج فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له حتى يجعل بعدم وقوعه منه ممتنعا فعلمه تعالى بعدم الامتثال من العاصي لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا للعاصي ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرة بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده قال في الحاشية له يقال ليس مراد المستدل ان العلم تابع لانه سبب بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والمسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد اشرنا الى اندفاع ذالك بقولنا انه يمتنع تصور الوقوع منه وذالك لانه ضرورة بشرط وجود الغفلة والضرورة الشرطية لا ينافي الامكان الذاتي لانه امتناع بالغير فتدبر ١٢.

له وما قيل انه يلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع فان
من العاصی ۱۲ علی الله تعالی ۱۲

العلم حال عن الواقع المحقق وايضا يستدعي ان يكون كل تكليف
وهو ههنا عدم الوقوع لا عن الواقع المقدر ۱۲ استدلال المجوزين ۱۲

تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين وخلاف
ان تعلق العلم بعدم الوقوع من الفعل وعدمه

العلم محال فهو اما واجب او ممتنع ولا شئ منهما بمقدور
ای احد النقيضين ۱۲ ای تعلق العلم بالوقوع ۱۲ العباد ۱۲

واعلم ان الاشعری ذهب الی ان القدرة مع الفعل وان
والی ان الخ ۱۲

افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزموا عليه بتكليف المحال
ای الاشعرية ۱۲

له قوله عن الواقع المحقق لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل وان كان وقوعه انما يوجب جواز الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل على الله تعالى ۱۲

ته قوله يستدعي آه يعني يلزم على استدلال القائلين بصحة التكليف بالمحال ان يكون كل تكليف بالمحال حتى ان التكليف بالايمان ايضا فان الله تعالى عالم بوقوع ايمان العباد او بعدمه على الاول خلاف علمه وهو عدم وقوع الايمان ممتنع فالوقوع واجب لما تقرر ان احد الطرفين اذا كان ممتنعا فالآخر واجب وعلى الثاني خلاف علمه وهو وقوع الايمان ممتنع وكلاهما غير مقدور للعباد فوقوع الايمان منهم مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا بالمحال ۱۲۔

سه قوله فالزموا عليه بتكليف المحال اما على الاول فلان التكليف استدعاء الفعل وهو قبله فالتكليف قبل الفعل والقدرة اذا كان مع الفعل فلا يكون عند التكليف الذی هو قبل الفعل فيكون حال التكليف غير قادر فصار الفعل غير مقدور منه فيلزم التكليف بالمحال واما على الثاني فلان افعال العباد اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة لهم فتكون مستحيلة منهم ۱۲

اى من ان القدرة مع الفعل ١٢

بل التزموا[١] والحق انه ليس بلازم اما من الاول فلان القدرة

التكليف بالمحال ١٢ — اى التكليف بالمحال ١٢ — عدم اللزوم ١٢

انما يجب فى زمان الايقاع حتى يتحقق الامتثال لا زمان تكليف

اى لا يجب ١٢

عدم اللزوم ١٢

واما من الثانى فلان التكليف عنده لا يتعلق[٢] الا بالكسب لا بالايجاد

اى من ان افعال مخلوقة لله تعالى ١٢ — الاشعرى ١٢ — اى لا يجب ١٢ — وهو فعل متردد [illegible] — الذى هى بقصد العبد ١٢

وفيه كلام فى الكلام وثانيًا كلف[٣] اباجهل بالايمان وهو بالتصديق

اى فى علم الكلام ١٢ — قالوا ١٢ — اى اباجهل الملعون ١٢

بما جاء به النبى عليه الصلوٰة والسلام ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه

النبى صلى الله عليه وسلم ١٢ — اباجهل ١٢

غير قادر فصار الفعل غير مقدور منه فيلزم التكليف بالمحال واما على الثانى فلان افعال العباد اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة لهم فتكون مستحيلة منهم ١٢ [١] **قوله التزموا آه** قال فى الحاشية صرح غير واحد انه لم يصح الاشعرى بجواز التكليف بالممتنع لذاته لكن قال العلامة ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعرى فى احد قوليه الى جوازه وقال السبكى قد صرح الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلاً وتكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز هذا انتهى ١٢ [٢] **قوله لا زمان التكليف آه** والتكليف بالمحال انما يلزم لو لم يكن القدرة فى زمان الايقاع فانه تكليف للعاجز وما ذهب اليه الاشعرى من كونه القدرة مع الفعل انما يلزم منه التكليف بما ليس بمقدور حال التكليف وهو ليس بمحال فلا الزام عليه ١٢
[٣] **قوله يتعلق آه** يعنى اما عدم اللزوم مما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من ان افعال العباد مخلوقة لله فلان للعبد كسبًا مقدورًا له وبه يتعلق التكليف فان العادة الالٰهية جارية بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدرة مصروفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وليس التكليف باعتبار الايجاد والخلق حتى يلزم التكليف بالمحال وفى الكسب كلام طويل فى علم الكلام لا نطول بذكره لكن ينبغى ان يعلم ان الاشعرى لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب ايضا عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها فى شئ من الافعال ١٢ [٤] **قوله كلف آه** يعنى كلف اباجهل بالايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذالك انه لا يؤمن لقوله تعالى

ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بان یصدقه فی ان لا یصدقه وهو انما یکون بانتفاء التصدیق

النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ ای التصدیق بعدم التصدیق ۱۲ من ذالک اللعین ۱۲

اذ لو کان لعلم والجواب الا تکلیف الا بالتصدیق فی احکام الشرع

التصدیق ابوجہل ۱۲ لابی جہل ۱۲

وعدم التصدیق اخبار منه تعالى انه علیه السلام ولا یخرج الممکن

ان الذین کفروا سواء علیہم أ انذرتہم ام لم تنذرہم لا یؤمنون فقد کلف اللہ تعالیٰ بان یصدقون النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ان لا یصدقہ وہو محال لان التصدیق فی الاخبار بانہ لا یصدق فی شئ یستلزم عدم تصدیقہ فی ذالک ضرورۃ انہ صدقہ فی شئ و ما یکون وجودہ مستلزماً لعدمہ یکون محالاً فلزم وقوع التکلیف بالممتنع بالذات قال فی الحاشیۃ انما جعل دلیلاً علحدۃ لان المستدل ادعی ان ہذا تکلیف بما ہو مستحیل فی نفسہ لا بما یمتنع ویجب وان کان ممکنا فی نفسہ کما فی الاول کذا فی شرح الشرح انتہی ثم قال فی الحاشیہ وقد یجاب بان ابا جہل انما یکلف بالایمان قبل مجیئ الخبر بانہ لا یؤمن وبعدہ قد سقط عنہ التکلیف وذالک بان یکون نزول الاخبار بان لا یومن ناسخاً فی حق التکلیف الاول اقول ولا یخفی ضعفہ انتہی وجہ الضعف ان الایمان حقیقۃ واحدۃ لا یختلف باختلاف الاشخاص والازمان بان یکون التکلیف تارۃ بالجمیع واخری بما عدا التصدیق بانہ لا یصدق مستبعد جداً ۱۲

لـه **قولہ وہو انما یکون آہ** قال فی الحاشیۃ ای تصدیقہ فی انہ لا یصدق اذ کل عاقل یعلم تصدیقہ الواقع منہ اذا توجہ الیہ فعلی تقدیر التصدیق لعدم التصدیق لو لم یکن التصدیق معدوماً بل کان موجوداً فیتعلق التصدیق لوجودہ بعد توجہ النفس ولا یصدق بعدمہ فالتصدیق بعدم التصدیق مستلزم لنقیضہ فیکون محالاً انتہی ۱۲ **لـه ۲ قولہ والجواب آہ** ان ابا جہل کلف بالتصدیق فی احکام الشرع المتعلقۃ بافعالہ والاخبار بانہ لا یومن فہو اخبار من اللہ تعالیٰ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحالہ بانہ کذا و لیس فی شئ من احکام الشرائع فلیس ہو مکلفاً بتصدیق عدم التصدیق فان قیل ان خلاف اخبار اللہ تعالیٰ محال فایمان ابی جہل محال وہو مکلف فالتکلیف بہ تکلیف بالمحال فاجاب المصنف رحمہ اللہ بان علم اللہ تعالیٰ او اخبارہ بعدم ایمانہ لا یخرجہ عن الامکان ای عن کونہ مقدوراً لابی جہل و مختاراً لہ بمعنی صحۃ تعلق قدرتہ بالقصد الیہ غایتہ فی الباب ان اللہ تعالیٰ لا یحدثہ عقیب قصدہ ۱۲

عـه قد اجیب عن الدلیل الثانی ان اللہ تعالیٰ کلف ابا جہل اولاً بکل ما انزل ثم بعد ذالک انزل انہ لا یومن وہذا الجواب باطل لانہ ماموراً بتصدیق ما انزل وما سینزل اجماعاً والصواب ما قال امام الحرمین وارتضاہ ابن الحاجب وغیرہ ان ہذا من باب التکلیف بالمستحیل لغیرہ فاذا امر بالایمان فقد امر بما ہو ممکن فی نفسہ وانما استحال من جہۃ الغیر وہو خبر اللہ تعالیٰ بانہ لا یؤمن ۱۲

عن الامكان بعلمه او خبره وما قيل[1] لو علم يسقط منه التكليف ممنوع

فان الانسان لم يترك سدى قيل في الجواب[2] انه مكلف بالتصديق

مهمل غير مكلف في حال من الاحوال ١٢

بالجميع اجمالاً والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم

التصديق اذا كان تفصيلاً اقول التصديق بالجميع اجمالاً محال منه

في رد هذا الجواب ١٢ — من ابي جهل

لانه يتحقق التصديق منه وفرض انه لا تصديق منه فتدبر[3] مسئلة الكافر مكلف

اى الشان ١٢ — بعدم التصديق ١٢ — بعدم التصديق ١٢ — من ابي جهل فانه يستلزم عدم التصديق ١٢

---

[1] **قوله وما قيل آه** قال في شرح المختصر لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه عنه ومثل ذالك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فكذالك لو علموا لسقط منهم التكليف انتهى ورده المصنف بان التكليف كيف يسقط فانه علمه تعالى اذا لم يكن مانعاً من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون مانعاً ١٢

[2] **قوله قيل في الجواب آه** وحاصله ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه على سبيل الاجمال بانه حق من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان مكلفاً بتصديقه بالجميع على سبيل التفصيل والتعيين اذ في التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الامتياز كما كان في التصديق التفصيلي فلا يلزم طلب المحال ورد المصنف بان الاجمال لا يخلوا ان يكون منطبقاً على التفصيل ام لا فان لم يكن فليس اجمالاً وان كان فيتعلق التصديق بعدم التصديق اجمالاً وتعلقه به كذالك يستلزم عدمه اذ لو كان لعلم وقد فرض انه لا يعلم فتامل فانه دقيق كذا في الحاشية المنقولة عنه ١٢ [3] **قوله فتدبر آه** اشارة الى ما قيل ان المجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالاً لعدم التصديق وفي الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام فالاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق الواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون مطابقاً اذ لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالاً والا لكان كاذباً فالتصديق الاجمالي ايضاً ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالاً وملزوم النقيض ممتنع بالذات انتهى ١٢ -

بالفروع عند الشافعية خلافا للحنفية وقيل للمعتزلة وقيل بالنهي
كالصلوٰة والصوم ١٢ — اكثرہم — ایضا ١٢ — الکافر مکلف بالنہی فقط کالزنا ١٢

فقط واما في العقوبات والمعاملات فاتفاق لعقد الذمة وفي
کالقصاص وغیرہ ١٢ — کالبیع وغیرہ ١٢ — فیہ بین الحنفیۃ والشافعیۃ

التحرير ذالك مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم متفقون
لابن الہمام ١٢ — من الحنفیۃ ١٢ — ای عدم تکلیف الکافر بالفروع ١٢ — کمشائخ العراق والبخاری ١٢

على التكليف بها وانما اختلفوا في انه في حق الاداء والاعتقاد
بالفروع ١٢ — ای مشائخ العراق والبخاری ١٢ — اداء الفروع ١٢

او الاعتقاد فقط فالعراقيون اخذوا بالاول كالشافعية فيعاقبون
ای الکفار ١٢
دون الاداء ١٢ — من الحنفیۃ — بانہم مکلفون بالاداء والاعتقاد کلیہما ١٢ — القائلین بانہم مکلفون بہما ١٢

له قوله خلافا آه قال في الحاشية قيل الخلاف مبنيٌّ على ان ديانة الكافر واعتقاده رافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعية ورافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي يحتمل التغيير عند ابي حنيفة اقول الاوجه ان يقال انه مبني على ان التكليف بالفروع بل هو مطلق لوجوب الصلوٰة على المسلم فيجب عليه رفع الحدث مقيد بحصول الايمان كالنصاب في الزكوٰة فلا يجب الا بعد وجوده وان كان التكليف بالايمان واجبًا مطلقًا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصوله فالشرط للخطاب بالفروع ليس وجوبه بل وجوده فتامل فانه دقيق انتهى والحاصل على ما قال الفاضل الخيرآبادي ان مبنى الخلاف بين الحنفية والشافعية ان التكليف بالفروع غير مقيد برفع الحدث بل مطلق ولذالك حكم الشافعي واتباعه بان الكافر مكلف بالفروع وقالت الحنفية التكليف بالفروع مشروط بالايمان ومقيد به كما ان وجوب الزكوٰة مشروط بوجوب النصاب ومقيد به فلا يجب الا بعده فالتكليف بالفروع لا يصح الا بعد الايمان فالكافر ليس مكلفًا بالفروع لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فالتكليف بالايمان وان كان واجبا مطلقًا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصول الايمان فما هو شرط للخطاب اعني الايمان ليس شرطا لوجوب كل واحد من الفروع كالصلوٰة والصوم وغيرهما بل شرط لوجوده كما ان الوضوء شرط لوجود الصلوٰة لا لوجوبها انتهى قال صدر الشريعة ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقًا اتفاقًا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقًا ايضًا اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه انتهى وتفصيل الاختلاف على ما ذكر العلامة التفتازاني فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب

على تركهما والبخاريون بالثاني فعليه فقط وليست محفوظة عن

الاداء والاعتقاد ١٢ — من الحنفية ١٢ — اى الاعتقاد ١٢ — اى ترك الاعتقاد ١٢ — الرواية ١٢

ابى حنيفة رضى الله عنه واصحابه وانما استنبطوها[1] للنافى اولا

اى منقولة ١٢ — كابى يوسف ومحمد ١٢ — اى البخاريون ١٢ — هذه المسئلة ١٢

لو صح لصحت منه لموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا[2]

كانه مكلف بالصلوٰة والدليل يجرى فيه ١٢ — بين النافى والمثبت ١٢ — فى الجواب ١٢

منقوض بالجنب والحل انها بالشرط كالمحدث[3] وثانيا[4] لا يمكن الامتثال

وهو الايمان ١٢ — الدليل لنا ثانيا ١٢ — بالفروع ١٢

عليهم وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وعند عامة مشائخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط كالصلوٰة والصوم فانهما يحتملان السقوط بعذر كالاكراه) واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى اصول الشافعية من تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب ١٢ [1] قوله استنبطوا آه قال فاضل في التحرير يا خذ واس من قول محمد رحمه الله فيمن نذر صوم شهر كامل ثم ارتد والعياذ بالله لم يلزمه فعلم ان الكفر يبطل وجوب العبادات ولو قيل الردة يبطل القرب والتزام القرب قربة فيبطل والردة لهذا الالتزام لا يلزم فلا يكون دالا على عدم المؤاخذة من حيث الوجوب) ثم قال الشيخ سراج الدين قد ظفرت بمسائل من اصحابنا تدل على ان ذالك وهى كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لانه يجب عليه ان يدخلها محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه ولو حلف الكافر ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم فى الثالثة لعدم وجوب الغسل عليه بخلاف المسلمة فانه لا ينقطع رجعتها حتى يتحقق الانقطاع بالاغتسال ومضى وقت الصلوٰة اقول وفيه ما فيه ١٢ [2] قوله قلنا منقوض آه فانه مكلف بالصلوٰة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوٰة لصحت الصلوٰة منه واللازم باطل فان صلوٰة الجنب فى حالة الجنابة ليست بصحيحة فعلم ان اداء الصلوٰة عليه ليس بواجب عليه ١٢ [3] قوله كالمحدث فانه صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة مع انها واجبة حال الحدث

وفی الکفر لا یمکن وبعدہ لا طلب قلنا ممکن حین الکفر وان لم یمکن بشرط الکفر والضرورۃ الشرطیۃ لا ینافی الامکان الذاتی وینتقض بالایمان وثالثًا لوجب القضاء ولا یجب اتفاقًا قلنا الملازمۃ ممنوعۃ فان الاسلام یجب ما قبلہ فہو کانہ قضاء عن الکل

فیجوز ان تکون الصلوٰۃ واجبۃ علی الکافر ویکون صحۃ ادائہا موقوفۃ علی تحقق الشرط وہو الایمان فلا استلزام بین الوجوب وصحۃ الاداء الا بعد تحقق الشرط وہو الایمان فی الکافر والطہارۃ وبدون فی المحدث الشرط ہما سواء فی الوجوب علیہما وعدم صحۃ الاداء منہما ۱۲ ؎ قولہ لا یمکن آہ وتقریرہ انہ لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بہا والتالی باطل فالمقدم مثلہ اما بطلان التالی فلان امکان الامتثال اما ان یکون حال الکفر او بعدہ اذا اسلم لا یمکن فی حال الکفر لان نیۃ الکافر لا اعتبار لہا ولا بد منہا للامتثال وکذالک بعد ما اسلم لان الاسلام یجب ما قبلہ من الذنوب وغیرہا فلا طلب فکیف الامتثال ۱۲ ؎ قولہ لا ینافی آہ تقریر الجواب ان المشروطۃ العامۃ التی فیہا الحکم بضرورۃ ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ بشرط وصف الموضوع انما ینافض الحینیۃ الممکنۃ التی الحکم بسبب الضرورۃ بحسب الوصف من الجانب المخالف فالضرورۃ بحسب الوصف انما تناقض سلب الضرورۃ بحسب الوصف للامکان بحسب ذات الموضوع فقولنا الکافر ممکن امتثالہ حین الکفر صادق لان الکفر الذی الذی لاجلہ امتناع الامتثال لیس بضروری للکافر فیمکن ارتفاع الکفر فی زمان الکفر بان یسلم ویصلی مثلاً کما ان قولنا المحدث ممکن امتثالہ حین الحدث صدق فالامتثال للکافر ممکن حین الکفر وان لم یکن مع الکفر لعدم المنافاۃ بین الضرورۃ الشرطیۃ والامکان الذاتی وینتقض الدلیل المذکور للنافی بالایمان فان جمیع مقدماتہ جاریۃ فیہ بان یقال لو صح تکلیف الکافر بالایمان لامکن الامتثال بہ وفی الکفر لا یمکن لاجتماع الضدین وبعد الکفر یجب للزوم تحصیل الحاصل مع ان الکافر مکلف بالایمان بالاتفاق ؎ قولہ لوجب القضا آہ لان تحصیل المطلوب یکون بالاداء والقضاء ولما لم یمکن الاداء حال الکفر لعدم صحتہا ینبغی ان یکون القضاء واجبًا انہ لا یجب بعد الاسلام بالاتفاق بین الفریقین تقریر الجواب ان الملازمۃ بین صحۃ التکلیف للکافر ووجوب القضاء ممنوعۃ فان الاسلام یقطع ما کان قبلہ من الخطایا والذنوب فہو کانہ قضاء عن کل ما فات قبل الاسلام اذ الاسلام رافع للمعاصی

او انه بامر جديد وللمثبت الآيات لم نك من المصلين ولم

اى القضاء ١٢ | وفى الدليل للمثبت ١٢

نك نطعم المسكين اى الزكوة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله

اى لم نؤد ١٢ | وعنها ١٢ | ولفظ الناس يتناول المؤمن والكافر ١٢

على الناس حج البيت الى غير ذالك والتاويل فى الكل بعيد مسئلة

والناس عام ١٢ | اى الحمل على المسلمين ١٢ | لانه صرف عن الظاهر ١٢

لا تكليف الا بالفعل خلافا للكثير من المعتزلة وهو فى النهى كف

لا بالعدم ١٢ | فانهم قائلون بالعدم ايضا ١٢ | اى الفعل ١٢

فلا حاجة الى القضاء وايضا الحرج مدفوع فى الشريعة وفى القضاء حرج ١٢ ۔ ١ **قوله او انه بامر جديد** يعنى ان القضاء يجب بامر جديد ولم يوجد فى حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فسقوط القضاء لا يدل على عدم الوجوب وهذا الجواب على قول من قال بوجوب القضاء بامر جديد ١٢ ۔ ٢ **قوله الآيات** يعنى ان الدليل على ان الكافر مكلف بالفروع قول الله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اى لم نؤدّ الزكوة فقد اوعدهم الله تعالى على ترك الصلوة والزكوة فعلم ان الفروع من الصلوة والزكوة واجبة عليهم فاذ لا ايعاد بدون الوجوب ١٢

٣ **قوله والتاويل فى الكل بعيد** مثل حمل المصلين على المسلمين او كناية عن عدم الايمان او بالتخصيص فى الناس او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة فى الحج الى غير ذالك كذا فى الحاشية المنقولة عنه ووجه البعد انه صرف عن الظاهر فلا يثبت الا بدليل ١٢ ۔ ٤ **قوله وهو فى النهى الخ** قال فى الحاشية وما فى التحرير ان كون الفعل فى النهى كفا يستلزم سبق الداعية فلا تكليف قبلها تنجيزا ففيه نظر لان العزم اعم وهو المراد انتهى حاصله ان الواجب على المكلف فى النهى عزم وهو المراد من الكف وهو لا يقتضى سبق الداعية ثم الايمان مرجع النزاع الى ان العدم هل يصلح لان يتعلق به التكليف ام لا وكان بناؤه على كون العدم مقدورا وغير مقدور واراد المصنف تفصيل هذا المقام لينكشف حقيقة الحال فيقال لا نزاع كذا قال الفاضل الخيرآبادى ١٢

عن الفعل ١٢

النفس لا نزاع فی عدمِ الفعل بعدم المشیئة فان علة العدم عدم

احد ١٢

علة الوجود بل[1] فی عدم الفعل للمشیئة وهو الذی یتحقق به الامتثال

انما ہو ١٢ — انما النزاع انما ہو ١٢ — ای العدم المذکور ١٢ — ای بالعدم ١٢

فی النھی ویترتب علیه الثواب فنحن نقول لا یتعلق به المشیئة

ای المشیئة ١٢ — علی ہذا الامتثال ١٢ — ان العدم لیس محل التکلیف لانه لا تتعلق الخ ١٢ — بالعدم ١٢

بالذات لانها تقتضی[2] الشیئیة والعدم من حیث هو هو لا شیٔ

فلا یصلح العدم لتعلق المشیئة ١٢ — ای کون متعلقها شیئا وجودیا ١٢ — ای عدم ١٢

محض فلا سبیل[3] الیه الا بتعلقها بما هو وسیلة الیه وهو الکف عنه

ای العدم — ای الوسیلة — ومحل التکلیف ہو ما تتعلق به المشیئة بالذات ١٢ — المشیئة ١٢ — العدم ١٢ — ای کف النفس عن الفعل ١٢

والعزم[4] علی الترک وهو معنی مقدوریة العدم وان اثرها

ای کون الوسیلة ١٢ — ای المقدوریة للعدم ١٢

---

[1] بل النزاع آه قال فی الحاشیة وما قیل ان ابا بکر رضی الله عنه لم یطلب نفسه الخمر فی الجاهلیة ولا فی الاسلام فجاوز فضیلة الامتثال فی الحالین ففیه نظر نعم کونه من کرامة النفس مسلم انتهی ١٢۔

[2] قوله تقتضی الشیئیة ای کون متعلقها شیئا وجودیا فلا یصلح العدم لتعلق المشیئة واورد علیه بان الاعدام الثابتة تحتاج الی العلة فیمکن تعلق المشیئة، بالعدم الثابت ومعنی اعدم شیئیة انه لا تحقق له فی الخارج وذالک لا ینافی احتیاجه الی العلة فان الانتزاعیات النفس الامریة تحتاج الیها فاذا احتیاج الی العلة فیجوز احتیاجها الی المشیئة ایضا فانها ایضا علة ولم یدل دلیل علی ان خصوصیة المشیئة تقتضی الوجود فی الخارج فافہم ١٢

[3] قوله فلا سبیل الیه آه قال فی الحاشیة فیه دفع لما یقال اذ کان المطلوب فی النھی الکف فاذا ترک ذالک المطلوب فینبغی ترتب العقاب کالحد علیه لا علی امر اٰخر وہو فعل الزنا اذ لیس مطلوب الشارع لا تزنِ الا مطلوب واحد ولا عقاب الا بترک مطلق انتهی وجه الدفع ان العقوبة مرتبة علی ترک الکف بالذات وانما رتبت علی الفعل لانه وسیله الی ترکه ١٢۔

[4] قوله والعزم علی الترک فالخیر بالذات فی حق المکلف المانع عن توجه الخطاب ہو عدم الحرام الذی ہو الشر بالذات فی حقه لکن لما کان الکف وسیلة الی بقائه امر المکلف ومن

الاستمرار[1] والا فالعدم اصلیٌ واستمرارہ[2] باستمرار عدم علۃ الوجود لا

ای ان لم یکن المعنی ما ذکر ۱۲ ای استمرار العدم ۱۲ التی ہی متاخرۃ من ۱۲

بالقدرۃ ولہذا عرفوا بانّ فعل وان شاء ترک دون ان شاء لم یفعل

اذ ما یتحقق بعلۃ لا یتحقق باخری ۱۲ ای کف ۱۲ ان یقولوا ۱۲

وان لم[3] یشاء لم یفعل قیل[4] فحین الغفلۃ یلزم فوت الواجب وھو الکف

فلم یفرعوا العدم علی المشیئۃ ۱۲ عن الفعل الحرام المنہی عنہ بان لا یعرفہ ۱۲ ای ان لم یوجد العزم ۱۲

فیعاقب قلنا لا تکلیف للغافل وبعد الشعور یجب العزم والا یعاقب

فحین الغفلۃ غیر مکلف بہ فلا وجوب علیہ ۱۲ علی الترک علی الترکہ

بہذا اندفع انہ لو کان المطلوب بالذات فی النہی ہو الکف لکان الحکم مترتبا علی عدمہ لا علی فعل الحرام ولیس اذ لیس فی النہی الا مطلوب واحد وقد قلتم الکف وذالک لان الشریعۃ کافت بالذات فی الحرام وہو موجب للعقاب فی الآخرۃ بالنار وفی الدنیا باقامۃ الحد فالخیر بالذات عدمہ وانہ انما طلب الکف لانہ وسیلۃ الیہ ومانع عنہ کذا قال بحر العلوم ۱۲ [1] **قولہ الاستمرار** ای العدم فان باستمرار الکف الذی ہو الوسیلۃ لیستمر العدم لانہ لولا یستمر الکف لم یستمر العدم ۱۲۔ [2] **قولہ واستمرارہ** الخ قال فی الحاشیۃ فیہ دفع لما یقال فی دفع الاحتجاج بان الفعل کان معدوما مستمرا وما ثبت قبل القدرۃ فلا یکون اثر القدرۃ المتاخرۃ من ان اثر القدرۃ استمرارہ اذ تمکنہ ان لا یفعل فلا یستمر وذالک لانہ کما ان العدم الاصلی معلل بعدم علۃ الوجود وکذالک الاستمرار معلل باستمرار عدم علۃ الوجود واذا کان شیء معللا لعلۃ کان ضروریا فلا یعلل لعلۃ اخری وما اشتہر ان عدم الفعل قد یترتب علی ارادۃ العدم وقد یترتب علی ارادۃ الوجود فما دل بان المراد من ارادۃ العدم ارادۃ الکف المستلزم لہ انتہی یعنی ان ما ہو المشہور غیر صحیح بحسب الظاہر فان العدم اصلی والاستمرار باستمرار عدم الوجود فلا بد ان یؤول بان یراد بالعدم الکف المستلزم لہ فمتعلق الارادۃ لیس ہو العدم بل ہذا الفعل کذا قال الخیرآبادی [3] **قولہ ان لم یشاء** الخ یعنی ان العدم لا یکون الا بانتفاء مشیئۃ الوجود والمشیئۃ انما یتعلق بالکف فلہذا عرفوا القدرۃ بان شاء فعل وان شاء ترک دون ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فالمقدور ہو الفعل لا العدم بخلاف ما عرفت بہ الفلاسفۃ من انہ ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فانہ ینفی الاختیار ویوجب الایجاب ۱۲ [4] **قولہ قیل** آہ وحاصلہ الرد علی کون الکف مطلوبا فی النہی وتقریرہ ان المکلف اذ غفل عن الفعل الحرام المنہی عنہ بان لا یعرف الزنا مثلاً یلزم فوات الواجب وہو الکف فانہ لا کف حین الغفلۃ فیعاقب بترکہ ولا یقول بہ

بناءً على عدم المقدور والحاصل ان الامتثال لا يكون الا بالمقدور

اى عدم اتيان الفعل المقدور وهو العزم ١٢ حاصل البحث المرتب عليه الثواب ١٢ بالاتيان ١٢

وهو الفعل فى الامر والكفّ فى النّهى واما عدم الامتثال فيكون لعدم

اى الامتثال الموجب للعصيان ١٢ تارة ١٢

المقدور كما فى ترك الواجب ولفعل المقدور كما فى فعل الحرام

اى لكونه معدوما غير ثابت ١٢ وتارة ١٢ اتيان ١٢

واما العدم المقدور بالذات فلعدمه لا دخل له فى شيءٍ[1] فلا يرد[1]

لهذا العدم ١٢ من الثواب والعقاب ١٢

ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورًا لم يترتب الاثم فى ترك الواجب

الا بالكف عنه لان الملازمة ممنوعةٌ فان الاثم قد يكون بعدم

وجه عدم الورود ١٢ بين عدم الفعل وبين عدم ترتب الاثم بترك الواجب ١٢

المقدور وان[2] لم يكن العدم مقدورًا قالوا من دعى الى زنا فلم

اذا كان واجبا ١٢ فى نفسه ١٢ اى المعتزلة النافون للتكليف فى النهى ١٢

واجاب عنه المصنف رحمه الله بانه اذ لم يعرفه فهو غافل عنه وهو غير مكلف به فانه لا وجوب بدون الشعور كيف يعاقب وبعد الشعور يجب عزم الترك فانه مقدوره فيعاقب على تركه ثم اعلم ان الحرام لا يتحقق حين الغفلة عنه كما يشعر من كلام المصنف فحينئذٍ يسقط الوسيلة الذى يوصل الى عدم تحققه وهو الكف فلا يعصى بتركه حينئذٍ فلا يرد ان الذى يشعر الفعل الحرام اذا لم يكف عنه ولم يفعله ينبغى ان يكون عاصيا وهو خلاف الشريعة المطهرة ١٢

[1] **قوله فلا يرد** ما قيل آه وحاصل الايراد على ما قيل ان عدم الفعل مقدور لانه لو لم يكن مقدورًا لم يترتب الاثم فى تركه الواجب الذى هو العدم يكون باطلاً ووجه عدم ورود الايراد على ما فسره المصنف ان الملازمة بين عدم مقدورية العدم وبين عدم الاثم بترك الواجب ممنوعة غير مسلمة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور فاذا كان واجبا ففى ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور وان لم يكن العدم نفسه مقدورًا ١٢ [2] **قوله وان لم يكن العدم** آه قال بعض الاكابر بهذا يكشف من جواز ان يكون مؤدى النهى الانتهاء دون الكف فان الامر مع كون المطلوب منه الفعل كما يدل على ان انعدام المأمور به يستوجب العقاب يدل على ان

ثم ان الكف عن الواجب والعزم مع تمكن الآن الموافقة وما ليس فى قدرة العبد ما هو العدم والعدم اذا كان عن غير مقدور فالمواخذة والاثم على [illegible]

يفعل يمدح من غير ان يخطر فعل الضد[1] قلنا ممنوع بل الكف عنه

على عدم الفعل ١٢ — بباله ١٢ — حتى ينسب المدح اليه ١٢ — انه يمدح على عدم الفعل ١٢

هذا مسئلة نسب[2] الى الاشعري ان لا تكليف قبل الفعل وهو غلط

خذ ١٢ — وهو ابو الحسن اشعري ١٢

بالضرورة كيف لا ويلزم نفي تكليف الكافر بالايمان[3] ونفي الامتثال

اى نفى القدرة قبل الفعل ١٢ — لايكون غلطاً ١٢ — منه ١٢ — وايضا يلزم منه ١٢

فانه باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ومع ذالك قد تبعه

اى مع كونه غلطاً ١٢

جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث قال مذهب

اى مذهب الاشعري ١٢ — امام الحرمين ١٢ — اى مذهب الاشعري ١٢

المباشرة بالنهي عنه يستوجب العقاب وكما ان العدم ليس مطلوبا بالذات من الامر كذالك الكف ليس مقصودًا من النهي بالذات من الامر واما وجوب الكف حين زوال الغفلة فهو من دليل آخر وليس النهي والا عليه بل فصار امره الانتهاء كذا قيل ١٢ [1] قوله فعل الضد اى ضد الزنا حتى ينسب المدح الى فعل الضد والممدوح انما هو الواجب او المندوب واذا ليس عدم الفعل مندوبا فهو واجب فالنهي في العدم واجب فثبت التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل وبطل بان التكليف لا يتعلق الا بالفعل وحاصل الجواب ان المدح انه يكون على ما كان في وسعه والعدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما يكون على ما كان في وسعه والعدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بالمدح انما هو على التكلف من الحرام وهو فعل الضد فتدبر ١٢ [2] قوله نسب آه فيه اشارة الى انه لم يثبت عن الاشعري نصا لعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل لا قبله ولا تكليف الا بالقدرة واستدل على مذهبه بان القدرة عند الاشعري مع الفعل فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقيق التكليف بغير المقدور وهو وان كان جائزا عنده ولكن اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وهذا الاستدلال في غاية الوهن والسخافة لانا وان سلمنا ان القدرة مع الفعل ولكن لا نسلم ان القدرة قبل المباشرة تكليف بغير القدرة فان حاصل التكليف هو الطلب فمال الطلب طلب الفعل عند القدرة كذا قيل ١٢ [3] قوله بالايمان لانه حال الكفر غير موجود في الكافر وقبل الايمان لا تكليف به على مذهب الاشعري وايضا يلزم نفي تكليف العاصي فانه غير مباشر قبل الفعل فلا تكليف قبل المباشرة ١٢ -

لا يرتضيه عاقل لنفسه وفي الاحكام التكليف ثابت قبله و

بان يقول هذا مذهبي ١٢ — اي قبل الفعل ١٢

ينقطع بعده اتفاقاً وهل هو باقٍ حال حدوثه قال به الاشعري

التكليف ١٢ — الفعل — بين الاشاعرة وغيرهم ١٢ — اي انما الاختلاف قائمه بل الخ ١٢

وهو باطل[1] لانه كما تقول الطلب باقٍ حين وجود المطلوب وهو

اي ما قال به الاشعري ١٢

كما ترى وما يقال ان التكليف[2] متعلق بالمجموع وهو يحدث شيئاً

اي المجموع ١٢ — انه باطل ١٢ — والتكليف ١٢ — اي بمجموع الفعل من هو مجموع ١٢

---

[1] قوله وهو باطل آه لان الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب لا يبقى الطلب قال في الحاشية هذا معنى قول ابن الحاجب وان اراد ان تنجيز التكليف به باقٍ فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما في شرح الشرح وتبعه ابن الهمام[*] هذا الايراد انما نشأ من ارجاع ضمير هو في قول ابن الحاجب وهو محال الى ايجاد الموجود وان ارجع الى التكليف والتكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده بهذا الايجاد قال الفاضل مرزا جان في حواشي شرح المختصر يمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان التكليف باقياً عند الوجود البعض وحدوثه وهو يستدعي مطلوباً غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف ولا طلب فاستبان ان ما قال شارح المختصر هو المغلطة لا ما قال ابن الحاجب وقد يوجه كلام الاشعري بانه اراد من التكليف الايقاع في المشقة كما هو حقيقة ولا ريب في ان الممتثل واقع في المشقة وهو موقع فيها فالتكليف بهذا المعنى متحقق حال الوجود والبقاء ايضاً وقد يقال ان حقيقة التكليف يرجع الى استحقاق الثواب باتيان المامور به والعذاب بتركه ولا ريب في وجوده حال البقاء ايضاً وقد يقال ان مدار التكليف اشتغال الذمة وهو متحقق حال الوجود ولعل هذا غير تمام فان اشتغال الذمة بامر التحقيق غير معقول (خيرآبادي) ١٢

[2] قوله ان التكليف تقريره ان ما يقال لتصحيح قول الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل ان التكليف متعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث هو مجموع وهو يحدث على التدريج فاذا احدث بعض الفعل المكلف به فهو مفقود لعدم وجوده بتمامه ومطلوب مكلف به حدوثه ايضاً موجود بحدوث بعض الاجزاء فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود لان المجموع غير موجود ما دام لم يوجد الجزء الاخير ورده المقم

[*] ان هذا مغالطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وفساد ذلك ارجاع الضمير الى الايجاد لا الى التكليف انتهى ١٢

فشيئًا فيلزم مقارنته بالحدوث فمع انّه لا يتحقق في الانيات
حدوث الفعل القول ۱۲ الدفعيات اذ ليس حدوثها تدريجيا ۱۲

فاسدٌ لان الفعل اذا كان ممتدًا كان الطلب المتعلق به محللًا

الى الاجزاء فكل جزء منه مسبوق بجزءٍ من الطلب قالوا الفعل
اى الفعل المطلوب ۱۲
فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من المطلوب

مقدور حينئذٍ لانه اثر القدرة فيصح التكليف به اذ لا مانع
حين حدوث الفعل ۱۲ الفعل ۱۲ بالفعل ۱۲ من صحة التكليف بالفعل ۱۲

الا عدم القدرة وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تاثير
الفعل ۱۲ المانع ۱۲ فى رده ۱۲ الفعل ۱۲ القدرة ۱۲

رحمه الله بوجهين الاول بان القول لا يتم فى الانيات فالثانى لا يحدث شيئا فشيئا فلو بقى التكليف حال الحدوث لما يلزم طلب الموجود والثانى ان الفعل اذا كان ممتدا منقسما الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به محللا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من الفعل فكل جزء من المطلوب مسبوق بجزء من الطلب فلا يجامع الطلب حدوث المطلوب بالنظر الى الكل اذ كل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير فلا يجامع لحدوثه الذى هو آن حدوث المجموع ۱۲

له قوله فيصح آه تقرير استدلال الاشاعرة ان الفعل وقت حدوثه مقدور لانه اثر القدرة فيصح التكليف به لانه اذا كان اثر القدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيتعلق بالتكليف قال فى الحاشية لا يقال لو كان عدم القدرة مانعا لزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل عند الاشعرى اذ القدرة عنده انما هو معه لانا نقول المانع عدم القدرة فى زمان ايقاع الفعل فلا وجود لمانع قبله فتدبر انتهى يعنى ان المانع من التكليف هو عدم القدرة فى زمان ايقاع الفعل فانتفاء القدرة قبله مع وجودها فى زمان الايقاع لا يمنع التكليف به فالمانع ليس بموجود قبله ۱۲ له قوله قلنا آه تقريره ان كون الفعل اثر القدرة غير مسلم فان القدرة الحادثة فى الفعل عند الاشاعرة غير موثرة فيه فلا يكون اثر القدرة فلم يكن مقدورا ولو سلم انه اثر القدرة بناء على تاثير القدرة المتوهمة عندهم فلا نسلم انه يستلزم المقدورية حين حدوثه فانه يجب بالاختيار لان الشئ ما لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب غير مقدور ولو

للقدرة عندكم ولو سلّم فلا نسلّم انه يستلزم المقدرية فانه

عند الاشاعرة ۱۲

يجب بالاختيار لان الشئ مالم يجب لم يوجد ولو سُلّمَ فلا نسلم

الفعل ۱۲ — والواجب لا يكون مقدورًا ۱۲ — اذ الواجب يكون واجبا ۱۲

ان لا مانع الا ذالك بل لزوم طلب الموجود مسئلة القدرة

من صحة التكليف الا عدم القدرة ۱۲ — وهو باطل ۱۲

شرط التكليف اتفاقًا لكن قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة و

عند الاشاعرة واكثر المعتزلة ۱۲

ومعه عند الاشعرية لنا اولًا انها شرط الفعل اختيارًا وهو قبل

ای للمذهب المختار ۱۲ — ای القدرة ۱۲ — ای الشرط ۱۲ — یوجد ۱۲

المشروط تدبر وثانيًا لو كانت مع لزم عدم كون الكافر مكلفًا

بالزمان ۱۲ — القدرة ۱۲ — مع الفعل لا قبله ۱۲

سلم ان الفعل اثر القدرة وانه يستلزم المقدورية فلا نسلم انه لا مانع من صحة التكليف الا عدم القدرة بل المانع منه لزوم طلب الموجود وهو باطل فلا يصح التكليف بالمقدور قال فی الحاشية يمكن دفع الاول بان المنفی التاثير الحقيقی والمثبت بمعنی وجود القدرة المتوهمة مع الفعل ودفع الثانی بانه لا وجوب عندهم عقلًا ولهذا جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة ولهذا قدحوا فی دليل قدم العالم كما بين فی موضعه انتهی ۱۲ قوله القدرة الخ اعلم ان الاشاعرة واكثر المعتزلة متفقون على ان القدرة شرط التكليف لكن تلك القدرة عند الماتريدية واكثر المعتزلة موجودة قبل الفعل بخلاف الاشعرية فانها مع الفعل عندهم والدليل على المختار ان القدرة شرط لاختيار الفعل وارادته والشرط يوجد قبل المشروط بالزمان قال فی الحاشية لك ان تقول ان شرط الفعل اختيارًا هو صحة الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان ما يتعلق به القدرة مقدم على الفعل انتهی ۱۲ ؎۲ قوله تدبر لعله اشارة الی ان تقدم الشرط على ما هو شرط له انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافی فی المعية الزمانية التی هی مذهب الاشعری ولعل هذا مبنی على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ۱۲ ؎۳ قوله لزم استدل على المذهب المختار ثانيا بان القدرة لو كانت مع الفعل لزم عدم كون

بالایمان قبلہ لانہ غیر مقدور لہ فی تلک الحالۃ واجیب[1] شرط
ای الکافر ١٢ ای فی حالۃ الکفر ١٢ عن الاستدلال ١٢

التکلیف عندنا ان یکون ہو متعلقا للقدرۃ او ضدہ کذا فی
الفعل ١٢ ای نفسہ ١٢ یکون ١٢ ای ضد الفعل متعلقا للقدرۃ ١٢

المواقف اقول لیس[2] کخلق الجواہر اتفاقا بل الکافر عندنا کالساکن
ای فی رد الجواب ١٢ من العبد ١٢ بین الاشاعرۃ ١٢ ای الماتریدیۃ ١٢

وعندہم کالمقید لا بل عندنا کالمقید وعندہم کالزمن والتفرقۃ
یقدر علی الحرکۃ ١٢ لا یقدر علی الحرکۃ ١٢ ای لیس الکافر عندنا کالساکن ١٢ یقدر علی الایماء ١٢ لکن الکافر عندہم لیس بقادر علی الایمان

ضروریۃ وانکارہم مکابرۃ قالوا اولا انہا بالمقدور تعلق الضرب
تلک التفرقۃ ١٢ ای الاشعریۃ فی الاستدلال علی مذہبہم ١٢

الکافر مکلفا بالایمان قبلہ لانہ فی حالۃ الکفر غیر مقدور للکافر فان القدرۃ مع الفعل فلا تکون القدرۃ علی الایمان الا مع الایمان ولا ایمان فی حالۃ الکفر فلا قدرۃ حینئذ فلا تکلیف ١٢ [1] قولہ شرط آہ حاصل الجواب ان شرط التکلیف عندنا ان یکون الفعل نفسہ متعلقا للقدرۃ او یکون ضدہ متعلقا لہا وہہنا الایمان وان کان غیر مقدور للکافر لکن ضدہ الذی ہو الکفر مقدور البتۃ فیصح التکلیف ١٢ [2] قولہ لیس الخ ای لیس الایمان من الکافر کخلق الجواہر من القدرۃ الحادثۃ اتفاقا فلا یکون التکلیف بہ تکلیفا بالممتنع بل الکافر یقدر علی الایمان کالساکن یقدر علی الحرکۃ ولا مانع عنہ الا عدم ارادتہ وعندہم کالمقید لا یقدر علی الحرکۃ لو ارادہ المانع من القید ولما کان فی الکافر مانع ہو اعتقادہ وکان فی المقید اصل وجود وانما المانع من خارج ولیس الکافر کذلک عندہم اضرب عن ذلک فقال بل الکافر عندنا کالمقید فیہ قدرۃ علی الحرکۃ لولا المانع للتحرک وعندہم کالزمن لا وجود للقدرۃ فیہ اصلاً والفرق بین الکافر وبین الزمن بان الاول لیس بعاجز بخلاف الثانی بدیہی وانکارہم الفرق بینہما والحکم بانہما سواء مکابرۃ واضحۃ والقول بان الکافر حین الکفر وان کان مسلوب القدرۃ من الایمان کالزمن عن الحرکۃ لکن النظر الواقع فی الکافر ہو الکفر مقدر لوجود القدرۃ المقارنۃ بخلاف الزمن فان السکون فیہ اضطراری لا ینفع لان عدم المقدوریۃ للضد وہو معنی العجز عنہ مشترک کذا فی الحاشیۃ ١٢

بالمضروب و وجود المتعلق بدون المتعلق محال **قلنا** منقوض
فی ردہ ۱۲ فانہا ثابتۃ فی الازل دون المقدور ۱۲ فوجود الضرب بدون وجود المضروب محال ۱۲

بقدرۃ الباری تعالیٰ و لا[1] لزم قدم العالم بل صفۃ لہا صلاحیۃ
القدرۃ ۱۲

التعلق و ثانیاً انہا[2] عرض و لا یبقیٰ زمانین فلو تقدمت لعدمت
بالمقدور ۱۲ الایجاد فلا یستدعی وجود المقدور ۱۲

فلم یتعلق قلنا لو سلم عدم البقاء فالشرط[3] الطبیعۃ الکلیۃ التی
بالفعل المقدور ہو محال ۱۲

---

[1] **قولہ و الا لزم آہ** لان قدرۃ الباری تعالیٰ قدیمۃ و ہی مجامعۃ مع الفعل فیلزم یکون الفعل قدیما وہو مستلزم لقدم العالم ہو کما تری باطل و فی شرح المواقف قال الامام القدرۃ تطلق علی مجرد القوۃ التی ہی مبدء الافعال المختلفۃ الحیوانیۃ و ہی القوۃ المودعۃ فی العضلات المحرکات للاعضاء و ہی قبل الفعل و قد تطلق علی القوۃ المستجمعۃ لشرائط التاثیر و ہی مع الفعل لان وجود المقدور لا یتخلف عن المؤثر التام و لعل الشیخ الاشعری اراد بالقوۃ المستجمعۃ شرائط التاثیر و المعتزلۃ ارادوا مجرد القوۃ العضلیۃ فہذا وجہ الجمع بین المذہبین انتہیٰ کلامہ ملخصا و ارتضی بہ العلامہ فی الشرح حیث قال قد اختلفوا فی ان القدرۃ مع الفعل او قبلہ او بعدہ و المحققون علی انہ ان ارید بالقدرۃ القوۃ التی تصیر موثرۃ عند انضمام الارادۃ الیہا فہی توجد قبل الفعل و معہ و بعدہ و ان ارید القوۃ المستجمعۃ لجمیع الشرائط فہی مع الفعل بالزمان و ان کانت متقدمۃ بالذات بمعنی احتیاج الفعل الیہا انتہی فان قیل ان الاشعری لا یقول بتاثیر القدرۃ الحادثۃ اجیب بان معنی التاثیر ہو السبب العادی ۱۲ [2] **قولہ انہا عرض** آہ حاصلہ ان القدرۃ مع الفعل لانہا عرض و ہو لا یبقی زمانین لامتناع بقاء الاعراض کما ہو مذہب الشیخ الاشعری و بعض المعتزلۃ فلو کانت سابقۃ انعدمت وقت الفعل لان وقت حدوث الفعل غیر وقت ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث الفعل لبقیت زمانین و ہو کما تری فلم تتعلق بالفعل المقدور ۱۲ [3] **قولہ فالشرط** یعنی ان عدم بقاء الاعراض زمانین غیر مسلم فلو سلم استحالۃ بقاء الاعراض فقلنا الشرط للتکالیف الطبیعۃ الکلیۃ التی تبقی بتوارد الامثال و ہی لا تنعدم بتقدمہا لبقاءہا بالامثال المتواردۃ وان لم تکن افرادہا الشخصیۃ باقیۃ و تلک الطبیعۃ متقدمۃ علی الفعل لا الشخصی المعین و لا ینتقض بالفعل الممتد لانہ کما یحدث تدریجا فکذا لک القدرۃ بحسبہا فاندفع ما قیل ان الدلیل منقوض بالفعل الممتد کالحرکۃ فانہ یلزم

يتفى بتوارد الامثال وثالثًا لا يمكن الفعل قبله فلا يكون مقدورًا[١]

اى قالوا فى الاستدلال ١٢ — اى قبل نفسه ١٢

وهو كما ترى فرع القدرة[٢] يتعلق بالامور المتضادة خلافًا لهم مطلقًا

اى الاشعرية ١٢

لا معًا ولا بدلًا مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة الى ممكنة

فى التكليف ١٢

مفسرة بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم[٣] والى

ميسرة[٤] فاضلة عليها فضلًا منه تعالى باليسر والاولى ان كان الفعل

اى على الممكنة ١٢ — اى القدرة الممكنة ١٢

ان يكون القدرة التى هى شرط هذا الفعل مقارنة معه ولكونه تدريجى الوجود لا يقارن معه ١٢ [١] **فلا يكون مقدورًا**
الخ يعنى انه لو كانت القدرة قبل الفعل معدوم زمان القدرة فلا يكون ممكنًا قبله فان الشئ لا يكون ممكنا
مع عدمه فيكون محالًا وهو غير مقدور فاذن ذليست القدرة قبل الفعل ورد المصنف بقوله وهو كما ترى انه باطل
لان المحال انما هو وجود الشئ قبل نفسه ولا يلزم منه عدم تقدم امكان فهو غير مستحيل بل ضرورى هذا يكفى لتعلق
القدرة زمان وجوده ١٢ [٢] **القدرة يتعلق** آه اعلم ان القدرة عند الماتريدية وعند المعتزلة قبل الفعل
فلها صلاحية التعلق بالفعل بخلاف الاشعرية فانها عندهم مع الفعل كما مر تحقيقه ففرع اليه المصنف رحمه الله
ان القدرة يتعلق بالامور المتضادة كالقيام والقعود مثلا لانها عبارة عن صفة لها صلاحية التعلق بالفعل
فهى صالحة للتعلق بها خلافا للاشعرية فانها عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معًا بان يكون نسبتها الى
الضدين سواء ولا بدلًا بان يتعلق اولا بضد وثانيًا بضد آخر بل قدرة مختصة بضد لا يوجد الا معها فلو تعلقت
بالضدين معًا لزم اجتماعهما حينئذٍ ولو تعلقت بهما بدلًا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولًا على المقدور
الذى تعلقت به آخرًا وهو خلاف مذهبهم ١٢ . [٣] قوله **تفسير باللازم** آه لانها ادنى ما يتمكن به المامور من اداء
المامور بدنيا كان او ماليا ولا شك ان سلامة الالات وصحة الاسباب لازمة لها ودليل لوجودها فاقيمت مقامها
فى تعلق الاحكام ثم لما كان الممكنة الزاد والراحلة عندهم مع انه يمكن الحج بدونهما فاراد صدر الشريعة من غير حرج غالبًا وذلك لان المحمل الممكن
على العادى فى جنس المكلفين لا قدرة البعض على المشى كعدم تعذر البعض بالصوم فى السفر كذا فى الحاشية المنقولة عنه ١٢ [٤] **قوله ميسرة** الخ وهى

بها مع العزم غالبًا فالواجب الاداءُ عينًا فان فات بلا تقصير لم

مع ارادة الفعل ۱۲ على القادر ۱۲ للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة ۱۲

له اى لذالك الواجب ۱۲

يأثم ووجب القضاء ان كان[١] له خلف والّا فلا قضاء ولا اثم

سواء كان له خلف اولا ۱۲ اى ان لم يكن له خلف مطلقا

وان قصر اثم مطلقًا وان لم يكن غالبًا وجب الاداء ليترتب

مثلًا ۱۲ بتفويت الواجب ۱۲ الفعل مع العزم ۱۲ للفعل لا لعينه بل

القضاء كالاهلية فى الجزء[٢] الاخير من الوقت خلافًا لزفر لاعتباره

عليه ۱۲ فانه يقول ان القضاء ليست بواجبة

قدر ما يحتمله وفى التحرير لانه لا قطع بالاخير لامكان[٣] الامتداد اوّل

اى الاداء ۱۲

قدرة ييسر بها الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية التى اداءها اشق على النفس عند العامة وذالك كالنماء فى الزكوٰة فان الاداء ممكن بدونه الا ان ليصير به اليسر بحيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء وليس معناه انه قد كان قبل ذالك واجبًا بصفة العسرة ثم بيسره الله تعالى بعد ذالك بل معناه انه اوجب من الابتدا بطريق اليسر والسهولة والاوجب الانقلاب فصارت مغيرة لا ميسرة ۱۲

[١] قوله ان كان آه لقوله عليه الصلوٰة والسلام من نام عن صلوٰة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فالقضاء هو الخلف فينتقل الحكم اليه وان لم يكن له خلف كصلوٰة العيدين مثلًا فلا قضاء ولا اثم وان قصر فى اداء الواجب بتفويته بان وجد الوقت وعدم المانع فلم يصل قصدًا اثم مطلقًا سواء كان له خلف اولا ۱۲ [٢] قوله الجزء الاخير آه اى الجزء الذى لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصبى فى الجزء الاخير من وقت الصلوٰة بحيث لا يسع اداءها فالصلوٰة واجبة عليهم فى حق القضاء لا الاداء هذا مذهب جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى ۱۲ قوله الجزء الاخير آه الجزء الذى لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصبى فى الجزء الاخير من وقت الصلوٰة بحيث لا يسع اداءها فالصلوٰة واجبة عليهم فى حق القضاء لا الاداءُ هذا مذهب جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى [٣] قوله لامكان الامتداد آه اى بايقاف الله تعالى الشمس كما كان لسيدنا سليمان على نبينا وعليه الصلوٰة والسلام حيث عرضت عليه بالعشى الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فرد الله

يلزم ان لا ينقطع بالتضييق وقد ينقطع وايضاً الامتداد ما بازدياد

عما في التحرير — يكون الوقت مضيقاً لامتثال الامتداد ۱۲ — هذا رد ثان لما في التحرير ۱۲

الاجزاء فيتسع ولا نزاع اذ بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء

الوقت ۱۲ — في اتساع الوقت ۱۲ — في الجزء الاخير بان يداخيه جزء آخر عليه ۱۲

وايضاً المناط الاخير الواقعي لا الاخير العلمي فالاولى ان يقال لا قطع

في ترجيه مذهب الحنفية ۱۲ — من الوقت ۱۲ وان لم يوجد في الواقع ۱۲

بانقضاء الاخير لامكان البقاء وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا

من الوقت ۱۲ — لامكان بقاء الاخير فيسع الواجب ۱۲

الشمس واوقفت حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي كما فصل في شواهد النبوة فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة فلا يقطع بالجزء الاخير في الفرض القضاء وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يوجه عليه ثم يتحول الى التراب للعجز الحالي ۱۲ سله قوله فيلزم بطلان آه هذا وجه ثان لرد ما في التحرير وحاصله انه لا امكان لامتداد الوقت لانه تكون بازدياد الاجزاء في نفس الوقت ولا نزاع فيه انما النزاع في التضييق وبازدياد الاجزاء لم يبق الاخير اخيرا والبسط في الجزء الاخير فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه على تقدير الامتداد ينقسم وهم مصرحون بخلافه اقول باختيار الشق الاول انه بازدياد الاجزاء انما يلزم وفيه النزاع فان الكلام فيه لا في اتساع واقعي ۱۲ سله قوله الاخير آه هذا وجه ثالث لرد ما في التحرير تقريره ان المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت لا الاخير العلمي المقطوع وان لم يوجد في الواقع قيل يرد عليه انا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلمي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع وعند الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل ۱۲ سله قوله فالاولى آه هذا توجيه كلام الحنفية بانه لا قطع بانقضاء الاخير لامكان البقاء الاخير فيتسع الواجب فيه فان قيل ان الواجب المتسع والفعل الممتد لا يسع الجزء الاخير والا يلزم انطباق الكبير كالصلوة على الصغير كالجزء الاخير من الوقت وهو باطل اجاب المصنف عنه ان ذالك البطلان ممنوع ويؤيد هذا المنع ما ذكره الفلاسفة في الشريعة والبطيئة مع البطوليس لتخلل السكنات ان الزمان الواحد منطبق عليهما كذا في الحاشية ثم قال فيها ان قيل لزوم المحذور الاول باق بعد قلنا القطع بالتضيين نوع القطع بوجود الاخير لا قطع انقضاء

الصغیر بما یمنع وھذا کلہ جدل والحق القول بترتب القضاء

لا عقیق ۱۲

اما علی نفس الوجوب کما فی النائم او علی وجوب جزءٍ من الاداء

کما فی النفل اذا افسد فتدبر واما الثانیة فیتقید بھا الوجوب

ای بالقدرة المیسرة ۱۲ ای القدرة المیسرة ۱۲ ہذا دلیل المیسر ۱۲

کالزکوٰة فانہ شئ قلیل من کثیر مرة بعد الحول ولھذا اسقط بالھلاک

فانہا واجبہ بہا ۱۲ ای المال المؤدی فی الزکوٰة ۱۲ لانہ ربع العشر ۱۲ ای لکونہ بالقدرة المیسرة ۱۲

ولذالک کان ذالک القطع مقارنًا للاخیر فتامل انتہی قال بعض الاکابر ان مدار عدم القطع بالانقضاء علی امکان سکون الشمس مثلاً فی موضع وہذا کما یفضی الی عدم القطع بالانقضاء یفضی الی عدم القطع بالاخیر والتضییق فیلزم المحذور البتتہ ۱۲ سلہ **قولہ اما علی نفس الوجوب** تقریرہ ان القضاء مبناہ اصل الوجوب وہو لا یقتضی القدرة کما فی النائم والمغمی علیہ فالجزء الاخیر فی تجب الصلوٰة باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحکم الی القضا او علی وجوب جزء من الاداء لا علی وجوب کلہ کما فی النفل اذا افسد لانہ بعد الافساد علی انما وجب قضاء صیانة لما وجب علیہ بعد الشروع وہو الجزء المؤدی وہہنا لعدم وسعة الجزء للفعل کلہ لم یکن سببًا للاداء کلہ لکن یجب فیہ جزء من الواجب واذا لم یات بہ یجب القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب فی النفل بالشروع وہہنا قبلہ ۱۲ سلہ **قولہ فتدبر** قیل فیہ اشارة الی ان الشرع جعل الوقت سببا للفعل کالصلوٰة مثلاً ولم یعہد فی الشرع جعل اجزاء سببا لاجزاء الفعل استقلالاً من غیر ان یکون فی ضمن الکل فلا معنی للقول بکون الجزء الاخیر سببًا للجزء الاخیر من الفعل واذا لم یکن سببًا لم یتحقق وجوب الاداء ولو بالجزء فلا معنی لوجوب القضاء القضاء الثابت بسبب وجوبہ انتہی وفیہ ان حکم وجوب الصلوٰة متوجہ لدلوک الشمس وہو دلیل واضح علی ان کل جزء من اجزاء الوقت سبب لوجوب الصلوٰة فان اول الجزء لیس باولی لسببیة من آخرہ فالجزء الاخیر سبب للجزء الاخیر من الفعل فیتحقق وجوب الاداء کاملاً او ناقصًا فتدبر ۱۲ سلہ **قولہ فیتقید** آہ فما دام ہذہ القدرة باقیة یبقی الواجب لان الواجب انما ثبت بصفة الیسر فلو یبقی الواجب مع انتفاء ہذا القدرة یتبدل من الیسر الی العسر ہہذا اسقط الزکوٰة بہلاک النصاب بعد التمکن من اداء الزکوٰة لعدم بقاء القدرة المیسرة قال فی الحاشیة خلافا للشافعی قیاسًا علی الاستہلاک وجہ الفرق لنا ان الاستہلاک تعدی علی حق الفقراء فجعل القدرة المیسرة باقیة تقدیرًا زجرًا عن التعدی ونظرًا للفقراء انتہی ۱۲

وانتفى[1] بالدين مسئلة[2] لايشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا
وجوب الزكٰوة ١٢ — اى لوجوب القضاء ١٢

لان الاشتراط لاتجاه التكليف وقد تحقق وجوب القضاء[3] بقاء ذالك
بل لوجوب الاداء فقط ١٢ — للقضاء ١٢
اى اشتراط القدرة للوجوب ١٢ — اتجاه التكليف لايجاب الاداء وقت القدرة ١٢ — الذى كان فلاداء ١٢

الوجوب لاتحاد السبب فاذالم يتكرر الوجوب لايجب تكرر القدرة و
سبب وجوب القضاء والاداء ١٢ — اذا وجوبه ببقاء وجوب الاداء ١٢ — التى هى شرط الوجوب ١٢

ايضا لولم يجب الا بقدرة متجددة لم ياثم[3] بالترك بلاعذر وقد
غير قدرة الاداء ١٢ — المكلف بترك القضاء ١٢

اجمعوا على التائثيم فيخص[4] لايكلف الاية بالاداء وقد خصه[5] نصوص
اى تائثيم التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء ١٢

---

[1] قوله وانتفى آه يعنى لاتجب الزكٰوة اذا كان صاحب المال مديونا لاشتغال ماله حينئذ بالحاجة الاصلية فالدين مانع من وجوب الزكٰوة لعدم اليسر قال فى الحاشية قيل لوكان الدين مانعا من وجوب الزكٰوة لعدم اليسر لكان مانعا فى الكفارة بالمال واجيب بمنع بطلان اللازم كما ذهب اليه بعض المشائخ وبالفرق بان وجوب الزكٰوة لشكر نعمة الغنى وهو منتف بالدين والكفارة للزجر والستر ولذا تتادى بالعتق والصوم [2] قوله لايشترط الخ تقريره ان التمكن من الاداء لايحتاج الى حقيقة القدرة الممكنة بل يكفى امكان القدرة باعتداد الوقت فيبقى الوجوب بدون حقيقة القدرة والقضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق فكان القضاء واجبا بدون هذا القدرة فثبت ان القدرة الممكنة ليست بشرط للقضاء كما انها ليست بشرط لتمكن الاداء وانما هى شرط لحقيقة الاداء ١٢ [3] قوله لم ياثم الخ يعنى من فات عنه صلوات كثيرة مثلا فترك قضائها الى آخر وقت الحيٰوة بلاعذر بناء على ان القضاء موسع ياثم مع انه لايتمكن من الفعل لضيق الوقت والاثم فرع وجوب القضاء تدبر كذا فى الحاشية ١٢ [4] قوله فيخص آه لاقتضائها انتفاء التكليف عند عدم الوسع ولاشك ان فى القضاء تكليفا باقيا حتى ياثم وان كان هو التكليف السابق مع عدم الوسع كذا فى الحاشية ١٢ [5] قوله قد خصصه الخ يعنى ان نص قضاء الصوم وهو قوله تعالىٰ فعدة من ايام اخر ونص قضاء الصلٰوة وهو قوله عليه الصلٰوة والسلام من نام عن صلٰوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها كلاهما عامان شاملان للقادر وغيره فعلم ان الاية المذكورة مختصة بالاداء ١٢.

فی رد الدلیل ۱۲ الواجب کالصلوٰۃ ۱۲

قضاء الصوم والصلوٰۃ **اقول**[۱] اذا وجب فی الجزء الاخیر وعدمت

لقولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ الخ لعدم تقصیر المکلف فی الاداء ۱۲ من الوقت ۱۲ بان مات قبل القضاء ۱۲

القدرۃ فی القضاء فالتاثیم مشکل واللہ اعلم بالصواب الباب

الرابع فی المحکوم علیہ والمکلف **مسئلۃ** فہم[۲] المکلف الخطاب

بالفعل ۱۲

شرط التکلیف عندنا ووافقنا بعض المجوزین لتکلیف المحال

فی الاشتراط ۱۲

بالفعل ای المکلف ای طلب الوقوع ۱۲ لان الامتثال بدون العلم

لنا ان التکلیف طلب الوقوع منہ امتثالا او ابتلاءً وھو ممن محال ۱۲

ای لاجل الامتثال او طلب الوقوع من المکلف ۱۲

ای بالمطلب ۱۲ ای الایقاع ۱۲

لا شعور لہ بہ محال لانہ[۳] فرع العلم وطلب المحال محال علی مر

ای علم ذالک المطلوب ۱۲ فتکلیف مالا فہم لہ محال ۱۲ فی باب المحکوم بہ ۱۲

---

۱ **قولہ اذا وجب** آہ ہذا رد الدلیل المذکور انفاً تقریرہ انہ اذا وجبت الصلوٰۃ مثلاً فی الجزء الاخیر من الوقت بان اسلم مثلاً و مات قبل القضاء فعلی مذہب الحنفیۃ لزم القضاء لعدم القدرۃ علی الاداء و تفرع القضاء علیہ وہو المحال انہ مشکل لعدم تقصیر المکلف فی الاداء لانہ غیر مقدور لہ قال فی الحاشیہ وانما کان التاثیم مشکلاً لانہ لا تقصیر من المکلف فی فوت الاداء لانہ غیر مقدور لہ وکان تاخیر القضاء جائزاً لا مر موسع ولا تاثیم بالجائز وعلی ہذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتہی ۱۲ ۲ **قولہ فہم المکلف الخطاب** آہ قال فی الحاشیۃ ای یتصور المکلف قدر ما یتوقف علیہ الامتثال لا ان یصدق بانہ مکلف والا لزم الدور وعدم تکلیف الکفار انتہی تقریر لزوم الدور ان العلم بکونہ مکلفاً انما یصح اذا کان مکلفاً و قد فرضنا ان تکلیفہ موقوف علی العلم بانہ مکلف فیتوقف کل من العلم والمعلوم علی الآخر وتقریر لزوم عدم تکلیف الکفار انہم لا یصدقون بالخطاب فان قیل ان التکلیف لمعرفۃ اللہ تعالیٰ حاصل بدون العلم بالامر بہا لان الامر لمعرفۃ اللہ تعالیٰ وارد فلا جائز ان یکون وارداً بعد حصولہا لامتناع تحصیل الحاصل فیکون وارداً قبلہ وحینئذ فیستحیل الاطلاع علی ہذا الامر لان معرفۃ اللہ بدون معرفۃ اللہ مستحیل فقد کلف بشئ وہو غافل عنہ فانتقض الاشتراط المذکور اجیب بان الامر بالمعرفۃ التفصیلیۃ یرد بعد المعرفۃ الاجمالیہ فالموقوف غیر الموقوف علیہ فان الاجمال غیر التفصیل فتدبر ۱۲ ۳ **قولہ لانہ فرع العلم**

قيل اللازم انّ التكليف بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه[1]

من بيان المذكور ١٢ — اى تكليف من لا يفهم ١٢ — عدم فهم المكلف ١٢ — اى عدم الفهم فانه ممكن ١٢

اقول لمّا ثبت[2] انّ العلم من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة

فى ردّ ما قيل ١٢ — بالمورية ١٢

تصوّر الامتثال او الابتلاء فوجوده بدونه محال والمحال محال فى

اى وجود التكليف بدون العلم ١٢ — فى وقت عدم الفهم ١٢

جميع الاوقات واستدل لو صحّ يصحّ[3] تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيّل

اى لو صحّ تكليف من لا يفهم ١٢ — من التكليف ١٢ — فى البهائم ١٢

الّا عدم الفهم وهو لا يمنع قيل لعلّ المانع عدم استعداد الفهم

من التكليف ١٢ — فى رد هذا الاستدلال ١٢ — لا فهم المكلف به ١٢

لان الامتثال بدون العلم محال عندنا واما عند المجوزين لتكليف المحال فلانهم انما جوزوا التكليف بالمحال اذا اقدم على الطاعة مع عدم امكانها منه وهو ايضا لا يمكن بدون العلم ١٢ ؎ قوله طلب المحال الخ قيل هذا لا يستقيم عند المجوزين لتكليف المحال لانه على رأيهم طلب المحال غير محال فالاولى فى الاستدلال ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتفٍ ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة ١٢ ؎[1] قوله لا فى زمان عدمه آه لان الفهم فى زمان عدم الفهم غير مستحيل وانما الاستحالة بشرط عدم الفهم فلا يكون تكليف من لا يفهم فى زمان عدم الفهم تكليفا بالمحال ١٢ ؎[2] قوله لما ثبت آه قال فى الحاشية يعنى انما يرد ذالك لو كان الانعدام بعارض مانع من تحقق حقيقة التكليف وليس كذالك بل لفقدان ما هو من ذاتياته وضرورياته حقيقة وثبوت الذات بدون الذاتيات ممتنع لذاته وبهذا اندفع ما اورد فى التحرير بان اللازم استحالة الامتثال وذالك لا يوجب استحالة التكليف اذ غايته تكليف المستحيل وما فى شرح الشرح ان فى قيام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظر فتامل ١٢ ؎[3] قوله يصح آه تقرير الاستدلال على المذهب المختار بانه لو صح تكليف من لا يفهم يصح تكليف البهائم من البغال والحمير وغيرها لان المانع منه لا يتصور الا عدم الفهم وهو لا يمنع من التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف ١٢ ؎[4] قوله ولا نزاع قال فى الحاشية على ان الكلام فى تعلق التكليف تنجيزًا لا تعليقًا كما فى المعدوم والصبى فالاستعداد للفهم مع عدم الفهم لا ينفع فتامل ١٢۔

ولا نزاع[۱] في اشتراطه اقول بل فيه نزاع ايضاً فان المنازعين

اى استعداد الفهم ۱۲ — في رده ۱۲ — اى في اشتراطه ۱۲ — في اشتراط الفهم ۱۲

هم المجوزون[۲] للتكليف بالمحال بل الحق على رأيهم منع بطلان

لا استعداد له ليس بابعد من التكليف بالمحال ۱۲ — تكليف من في رد ذلك لا استدلال ۱۲ — اى المجوزين للتكليف بالمحال ۱۲

التالي فان تكليف البهيمة بشيءٍ ليس بابعد من تكليف الانسان بالجمع

فاذ جوزوا التكليف بالمحال فلا بعد عنهم يجوزوا هذا ۱۲ — وهو قوله يصح تكليف البهائم ۱۲

بين النقيضين على ان[۳] عدم استعداده في البهيمة مع تماثل الجواهر

فهو قادر ان يخلق في البهائم — اسم ۱۲ — اى استعداد الفهم ۱۲

ملہ قوله هم المجوزون للتكليف بالمحال دون غيرهم وتكليف من لا استعداد له للفهم ليس بابعد من التكليف بالمحال واورد عليه ان هذا غير وافٍ فان هذا القدر يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له ۱۲ ملہ قوله على ان آه حاصل العلاوة ان الانسان والبهائم من الجواهر وقد ثبت تماثلها واتحادها في الحقيقة وان الله خالق كل شيء فالله تعالى يقدر على ان يخلق في البهائم استعداد الفهم كخلقه تعالى في الانسان فما قال المستدل يصح تكليف البهائم وهو باطل ليس بشيءٍ ويرد عليه ما قال المصنف في الحاشية انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي وحاصله ان الامكان يطلق على معنيين الاول الامكان الذاتي والثاني الاستعدادي وهو قد يكون عادياً وقد يكون غير عادي ـ فيجوز ان يكون المانع من التكليف في البهائم عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً فلا يتم العلاوة اقول يخل بما في العلاوة المسئلة التي هي معركة الآراء بين المعاصرين بان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم يسمع الصلوة من الامة ام لا فمنعه طائفة واثبته المحققون من اهل السنة والجماعة مستدلين بان اهل العلم اتفقوا على ان سيدنا ونبينا صلى الله عليه وآله وسلم يسمع الصلوة اذ صلي عند قبره الشريف والروضة المقدسة كما ورد في الحديث المنيف والحال ان القائم عند الروضة المقدسة لا منفذ بينه وبين حبيب رب العالمين صلى الله عليه وسلم واذ هو يسمع صلوة القائم عند قبره الشريف لا بد ان يسمع صلوة من في اقصى المشرق او المغرب بل حيث كان المصلي يصلي عليه وسلم يسمعه بناءً على تماثل الجواهر واتحاد الحقيقة كيف لا وقد قال رسول الله عليه الصلوة والسلام اسمع صلوة اهل محبتي وقد نص عليه امام الطائفة ابن القيم في بعض تصانيفه ويؤيده ما قال المحدث الدهلوي الشاه عبد العزيز رحمه الله في تفسيره ومے شنود اقوال شمارا الا ترى ان المقبور يرى النبي صلى الله عليه وسلم وهو في اقصى الارض اذ يسئله النكيران

وان كل شئ يعلمه الله تعالى محل تامل فتأمل قالوا او لا كلف[1]
السكران حيث اعتبر طلاقه واتلافه قلنا هو من ربط المسببات
باسبابها كالصوم لشهود الشهر اقول[2] يشكل بصحة اسلامه والحق

فيه اشارة الى الرد على العلاوة قد ذكرناه فی الحاشية ۱۲

والمحققون على انه يكشف الحجابات بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم واذ هو يبصره صلى الله عليه وآله وسلم وهو فی البرزخ فالنبی صلى الله عليه وسلم اولى ان ينظره فانه صلى الله عليه وسلم هو البرزخ الذی له التوجه الى الكل كنقطة الدائرة بالنسبة الى الدائرة صلوٰة الله عليه وسلامه كما نص عليه الامام السيوطی فی حاشيته على النسائی رقم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت فی مقامی هذا كل شئ وعدتم لقد رايتمونی اردت ان اخذ قطفا من الجنة الحديث بعمومه يشمل ذات الله تعالى لقوله تعالى قل ای شئ اكبر شهادة كما صرح به العلامة السندی فی حاشيته على النسائی فبتلك التصريحات لا يتوجه عليه ما قال المصنف رحمه الله فی الحاشية ناظرا على العلاوة فان الامكان العادی غير منتف فی هذا المسئلة فالسبح من فيه ما عرب من الرؤية والكلام فيه طويل ۱۲ [1] **قوله كلف** الخ تقريره ان السكران مكلف مع انه لا يفهم فانه لو طلق امرأته فی حالة السكر لطلقت ولو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان فلو لم يصح تكليف الغافل لم يقع طلاقه ولم يجب عليه الضمان وجوابه ان اعتبار الطلاق والاتلاف منه ليس بانه مكلف بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها فافعال السكران التی هی اسباب للاحكام الشرعية اذا وجدت وجدت المسببات كشهود رمضان لوجوب الصيام فانه يجب الصيام عند شهود شهر رمضان لكونه سببا لها وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض والنفساء ۱۲ [2] **قوله اقول** آه شروع فی رد ذالك الجواب تقريره ان السكران الكافر لو اسلم يصح اسلامه فاسلامه اداء للواجب وهو فرع التكليف فثبت ان من لا يفهم مكلف قيل عليه ان حال السكران كحال الصبی فانه مع كونه غير مكلف بالايمان لو اتی به يصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ والسكران ايضا يجوز ان يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو اتی به لا يجب تجديده بعد زوال السكر اقول فيه نظر فان الكلام فيمن لا يفهم الخطاب كالسكران والصبی ليس كذالك فان الصغير فی اول الاحوال كان مثله لانه عديم العقل والتمييز لكن اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء فيصح اسلامه لكونه عاقلا يفهم الخطاب ۱۲

ان السكران من محرم مكلف زجرًا فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما فلزمه الاحكام الا الردة لعدم القصد فكانه لزوم لا التزام ترجيحًا لجانب الاسلام وثانيًا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوٰة الاية فكلفوا حال السكر بالترك اقول بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان واعتبار ابي حنيفة

(لزوجته ١٢ — ليس مكلفًا حقيقة — كالخمر ١٢ — عن شرب المسكر — اى السكران ١٢ — لعبده ١٢ — من البيع والاقرار مثلًا ١٢ — المرتبة على هذه العبارات ١٢ — فانها لا تصح استحسانًا ١٢ — للسكران ١٢ — اى الردة من السكر — الردة ولزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه ١٢ — اى قالوا في الاستدلال ثانيًا ١٢ — وانتم سكارى — للصلوٰة ١٢ — في الجواب ١٢ — اى في هذا الكلام ١٢)

له قوله ان السكران آه تقرير الجواب ان السكر نوعان احدهما سكر حاصل من شرب شئ مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج على قصد التداوی على رای المتقدمين وهو كالاغماء حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فهو من اقسام المرض ثانيهما سكر حاصل من شرب شئ محرم كالخمر فالسكران منه مكلف زجرا عن شرب الخمر فيصح عباراته من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده وامته وغيرهما من البيع والشراء والاقارير لان نيز جرعن ارتكاب المنهی عنه تنبيهًا له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرًا له في ابطال احكام الشرع فتلزمه تلك الاحكام الا الردة فانها لا تصح استحسانا لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقول فلا يحكم بكفره لعدم قصده الكفر فكانه لزوم ولزوم الردة ليس بردة ما لم يلتزم ترجيحًا بجانب الاسلام ١٢ ع٢ قوله فكلفوا الخ يعنی قالوا في الاستدلال ثانيا ان الله تعالى قال لا تقربوا الصلوٰة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر بالترک للصلوٰة وهو تكليف من لا يفهم رده المصنف بان في هذا الكلام دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب لانه اضاف الخطاب الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة الخطاب الى تلك الحالة وتعريفه باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان المحض يقتضي انه يفهم الخطاب اما اعتبار الامام الاعظم ابی حنيفة رضی الله عنه زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء في حد السكر الموجب

عدم التمييز فی الحد الموجب للحد احتياط لان مبناه علی الدرء

بین السماء والارض ۱۲ فی حد السکر ۱۲ ای مبنی الحد ۱۲ رضی اللہ عنہا ۱

ومعنی حتی تعلموا حتی[1] تیقنوا هذا تاویل والقوم التزموه بانه

ای ما تقولون الایة ۱۲ ما تقولون ۱۲ لا تفسیر لانہ بالرای حرام ۱۲ ای الذی ذکرنا ۱۲

نهی عن السکر کقولهم لا تمت وانت ظالم ای لا تظلم فتموت

لا عن الصلوٰة حالة السکر ۱۲

ظالما هذا مسئلة المعدوم[2] مکلف خلافا للمعتزلة والمراد التعلق

ای ان لم یکن التکلیف متعلقا بالمعدوم ۱۲

العقوبة المرتبة علی شرب الخمر فهو احتیاط لان مبنی الحد علی الدفع فاعتباره عدم التمییز فی وجوب الحد ولا حتی یلزم اعتباره فی حق سقوط الصلوٰة ایضا ۱۲ . [1] **قوله حتی یتیقنوا الخ** حتی یتیقنوا وحینئذ ینافی السکر مطلق العلم الذی هو مرادف للفهم بل ینافی العلم الیقینی ولیس معناه حتی تفهموا ما تقولون حتی یقال انه یدل علی ان السکاری الذی خوطبوا بترکه للصلوٰة حالة السکر غیر فاهمین ما یقولون به فینافی السکر الفهم فاندفع ما قیل ان قوله تعالی لا تقربوا الصلوٰة وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون الایة یدل علی ان السکر ینافی العلم فینافی الفهم لکونهما مترادفین وجه الدفع ظاهر بما ذکرنا فان قیل هذا تفسیر بالرای وهو حرام اجاب المصنف عنه انه تاویل لا تفسیر فان العلم فی اللغة الیقین الراسخ والقوم التزموا هذا التاویل فی قوله تعالی لا تقربوا الصلوٰة وانتم سکاری بانه نهی عن السکر والمعنی لا تسکروا حتی تصیروا سکاری قال فی الحاشیة فمعنی الایة لا تشرب مسکرا فتقرب الصلوٰة سکران فالنهی انما هو عن تناول المسکر وبطلان الصلوٰة بالوضع لا انه مطلوب الترک حال السکر فاندفع ما فی تقریره ان هذا التاویل لا یفید لانه وان کان توجه الخطاب ابتداءً فی حال صحوه لکن المطلوب الترک فی حال سکره فکان فی حال سکره مطلوبا عنه الترک وهو معنی کونه مخاطبا حال سکره انتهی ۱۲ [2] **قوله المعدوم مکلف** ای عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة وغیرهم ما سوی الاشاعرة فانهم قالوا اذا امتنع تکلیف الغافل والنائم علی ما ذکر فالمعدوم اولی ان یکون غیر مکلف فان قیل ان المتبادر منه انه مکلف منجزا فی حال العدم وهو کما تری اجاب بان المراد من تکلیف المعدوم التعلق العقلی وهو ان المعدوم الذی علم اللہ تعالی انه یوجد بشرائط توجه علیه حکم فی الازل بما یفهمه فیما لا یزال کما ذکره فی الحاشیة ولیس المراد من تکلیف المعدوم تنجیزا التکلیف فی حال العدم بان یطلب منه الفعل فی حال العدم بان یکون الفهم او الفعل فی حال العدم ۱۲ ۔

العقل او التجزی لنا والا لم یکن التکلیف ازلیًا لتوقفہ علی التعلق
ای فی حال العدم ۱۲ ای للاشاعرۃ ۱۲ ای التکلیف ۱۲

وھو[1] ازلی لان کلامہ ازلی لامتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ و
ای التکلیف ۱۲ وھو مستحیل ۱۲

فیہ[2] مافیہ قالوا[3] یلزم امر ونھی من غیر متعلق وذالک سفہ وعبث
ای الذین ان المعدوم لیس بمکلف ۱۲ ای تکلیف المعدوم ۱۲

---

[1] قولہ وھو ازلی الخ یعنی ان التکلیف عبارۃ عن کلامہ الذی ھو الامر والنہی والکلام ازلی فانہ لو لم یکن ازلیا لکان حادثا وھو صفۃ لہ تعالیٰ فیکون قائما بذاتہ تعالیٰ فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ وھو مستحیل فلا بد ان یکون التکلیف ازلیا فان لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق فی الازل لکون المتعلق معدوما فیہ فکان التعلق حادثا فکان التکلیف ایضا حادثا لتوقفہ علی التعلق فلا یکون ازلیا وھو باطل ۱۲۔

[2] قولہ فیہ مافیہ قال فی الحاشیۃ اشارۃ الی ما قال المعتزلۃ من ان کلامہ حادث لیس بقائم بذاتہ تعالیٰ والی ما ذھب الیہ الکرامیۃ من ان کلامہ تعالیٰ مع حدوثہ قائم بذاتہ تعالیٰ بتجویزھم قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ والتفصیل مذکور فی الکلام انتھی قلت زعم المعتزلۃ ان اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ھو قائم بغیرہ تعالیٰ والکلام اصوات وحروف لکنہا لیست قائمۃ بذاتہ تعالیٰ بل یخلقہا اللہ تعالیٰ فی غیرہ کاللوح المحفوظ ولسان جبرائیل علیہ السلام او النبی صلی اللہ علیہ وسلم او شجرۃ موسیٰ علیہ السلام الیٰ غیرہا من الاجسام زعمًا منہم ان الکلام النفسی باطل واللفظی حادث لا یقوم بذاتہ تعالیٰ قلنا ان اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ولا معنی لثبوت المشتق للشئ من غیر ما خذ الاشتقاق بہ وارد علیہ المعتزلۃ بانہ یسمی خالقا والخلق ھو المخلوق لقولہ تعالیٰ ہٰذا خلق اللہ ولا شک ان المخلوق لا یقوم بذاتہ تعالیٰ واجیب بان للخلق معنیین التاثیر والمخلوق والاشتقاق بحسب الاول واعترضوا بان التاثیر ممنوع لانہ ان کان قدیما لزم قدم العالم وان کان حادثا احتاج الی تاثیر آخر فیتسلسل واجیب بانہ نسبۃ والنسب امور عدمیۃ یعتبرہا العقل ولا وجود لہا فی الخارج فلا یحتاج الی تاثیر آخر واستدلت الکرامیۃ بان السمع والبصر والکلام لا تعقل بدون وجود مسموع ومبصر ومخاطب وانہ تعالیٰ صار خالقا للکلام بعد ما لم یکن والجواب انہ لا یلزم من حدوث تعلق الصفۃ حدوث نفسہا فالصفۃ ازلیۃ والتعلق حادث وما قالوا بجواز قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ ففیہ ان الحدث نقص فقیامہ بذاتہ تعالیٰ محال وان کان الحدث کمالاً فخلوہ عنہ قبل حدوثہ محال وایضا لو جاز ذالک لجاز وجود الحادث

قلنا انما يلزم ذالك لو كان الطلب فى الازل تنجيزا[له] واما لو كان
فى الجواب عن استدلالهم ١٢

ممن سيكون فلا كامر الرسول فى حقنا وبذالك اندفع ما قيل
اى فلا يلزم ١٢ — تنجيزى وهذا لفظ التنجيزى ١٢ — اى بالجواب من ان لزوم الاستحالة على تقدير الطلب

ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا يتحقق

بدون المضاف عليه وذالك لان الامتناع فى التعلق التنجيزى واما
اى الاندفاع ١٢ — اى امتناع تحقق المتعلق فى الخارج ١٢

العقلى فيكفى له العلم فتدبر[٢] قيل[٣] السفه والعبث من صفات الافعال
اى العقل ١٢ — فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه ١٢ بالمتعلق ١٢ — فى حاشية شرح المختصر مرزا جان ١٢

فى الازل لان القابلية من لوازم الذات والالزم انقلاب الامتناع الذاتى بالامكان الذاتى وهو محال وايضا ان الله تعالى لا يتأثر عن الغير ولو قام به الحادث لكان ذاته تعالى متاثرة عن الغير ومتغيرة وهو محال فى حقه تعالى وايضا يلزم الجهل فى مرتبة الذات فتدبر ١٢ [٣] قوله قالوا الخ يعنى لو كان المعدوم مكلفا لكان التكليف متحققا فى حالة العدم والتكليف اما امر او نهى فيلزم وجود امر او نهى من غير متعلق موجود وهو باطل لانه سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ما هو سفه وعبث فالمعدوم ليس بمكلف ١٢

[له] قوله تنجيزا آه حاصل الجواب انا لا نسلم لزوم السفه والعبث وانما يلزم ذالك لو كان الطلب للفعل من المعدوم فى الازل فى حالة العدم بالفعل واما لو كان ممن سيوجد بان ياتى بالفعل على تقدير الوجود فلا يلزم ذالك كامر الرسول صلى الله عليه وسلم فى حق الذين ياتون الى يوم القيامة فانهم معدومون فى عصره الشريف مكلفون بعد وجودهم قال فى الحاشية هذا اولى من قول صاحب المواقف لطلب التعلم من ابن سيولد اذ يرد عليه كما فى شرحه الموجود ان الموجود هناك العزم على الطلب لا الطلب نفسه لان وجود الطلب بدون المطلوب منه محال فافهم انتهى ١٢ [٢] قوله فتدبر قال فى الحاشية لا يخفى عليك ان اللازم من هذا الكلام ان يكون الكلام النفسى الذى هو صفة له تعالى هو الذى يكون التعلق فيه بالمكلفين عقلا ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيزا وعلى هذا لا يكون هذا الكلام اللفظى الذى فيه تنجيز التكليف كلاما نفسيا وقد صرحوا ان النفسى مدلول اللفظى فتامل انتهى وحاصله ان اللازم منه ان الكلام النفسى لا يكون فيه تنجيز التكليف وانما تنجيز التكليف فى الكلام اللفظى وهو

والكلام النفسي من الصفات فلا يتصف بهما اقول الامر طلب والطلب

يتصف بهما اجماعاً اعلم[1] ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة ذهب

مستخلصاً عن اللزوم الى ان كلامه تعالى ليس في الازل

اى لزوم السفه والعبث على تقدير المكلف معدوما ١٢

امراً ونهياً او غيرهما بل القديم هو الامر المشترك والاقسام حادثة

بين هذه الاقسام ١٢ — من الامر والنهي وغيرهما — كالنداء والقسم والتعجب ونحوه ١٢

خلاف تصريحهم بان النفسي لدلول اللفظي ١٢ ؎۳ قبل السفه الخ يعني انا لا نسلم لزوم السفه والعبث على تقدير كون المعدوم مكلفاً لانهما من صفات الافعال والكلام النفسي عند الاشاعرة من قبيل الصفات الذاتية فكيف يتصف بهما ورد عليه المصنف بان الامر طلب الفعل من المامور والطلب يتصف بالسفه والعبث عند المعتزلة ايضاً فكيف يصح قوله الكلام النفسي لا يتصف بالسفه والعبث ١٢

؎۱ قوله اعلم آه تقريره ان الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فالحكم قول متعلق بفعل العبد لا صفة له ولا يلزم من تعلق القول ان يكون صفة الا ترى انا اذ قلنا شريك الباري معدوم كان القول متعلقا بشريك الباري وهو وجودي فلو كان صفة لزم وجود الموصوف اذ وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان وجود شريك الباري محال فالتعلق غير داخل في ذات الحكم وهو حادث والحكم قديم لا تتصف بالحدوث مع قطع النظر عن التعلق اذا عرفت هذا فاعلم ان عبد الله بن سعيد استخلص عن لزوم السفه والعبث بان كلامه تعالى ليس في الازل امراً او نهياً او غيرهما وانما تصير هذا الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات وهذا الاقسام حادثة لتوقفها على التعلقات الحادثة والامر المشترك بينها قديم و واذا لم يتحقق الامر في الازل فلا طلب فلا يتصف بالسفه والعبث ولما اورد عليه ان هذه الاقسام انواع للكلام والكلام جنس لها وجود الجنس بدون نوع من الانواع محال فكيف يتصور قدم المشترك مع حدوث الاقسام اجاب عنه عبد الله بن سعيد رحمه الله بانا لا نسلم ان هذه الاقسام انواع الكلام بل عوارضه بحسب التعلق الحادث وليس الكلام جنسا لها بل هو معروض لها بحسب التعلق ويجوز خلو الكلام عن التعلق لحدوثه فكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امراً ونهياً واعترض عليه المصنف بوجه آخر بان هذه الاقسام وان لم تكن

اورد عليه ان هذه انواع ويستحيل وجود الجنس الا فى ضمن نوع

اى على الجواب ١٢ اى الاقسام ١٢ فلا يصح تقدم المشترك مع حدوث الانواع ١٢

ما واجاب بمنع انها انواعه بل عوارضه بحسب التعليق ويجوز

اى عبد الله ١٢ اى الاقسام ١٢

خلوه عنه اقول وجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان

فى رد هذا الجواب ١٢

اى على المجيب ١٢

كان التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون

واذ قال بوجود المقسم بدون هذا العوارض فيلزم عليه الخ

هذه العوارض وهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك هذا

لا قسم ما ١٢

خلف فتدبر وايضا[1] لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا اذ لا[3] تعلق قالوا

بفعل المكلف ١٢

انواعا فلا شك انها اقسام الكلام وهو مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم بحسب العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو غير معقول لكون قسم ما من العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض وهو مستلزم السلب الشئ نفسه قال فى الحاشية اقول لك ان تقول ان التقسيم بعد عروض العوارض ولا يخفى الفرق بين التقسيم بعد عروضها وبينه باعتبارها ولما كان العروض فيما لا يزال فعدم جواز المقسم بدون القسم محال فيه واما قبله فيجوز لكن الحق ان المعنى المقصود منه التخاطب ولا يعقل وجوده بدون قسم ما فتامل انتهى ١٢. [1] قوله وايضا آه يعنى لو جاز وجود المقسم بدون وجود قسم ما فى الازل لم يكن المعدوم مكلفا اذ لا تكليف الا بالاقسام التى هى العوارض وهى لا تحصل الا بالتعلق ولا تعلق بالمعدوم لانه حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف قال فى الحاشية لعل ابن سعيد يلتزمه (اى عدم كونه مكلفا) فيندفع انتهى وفيه نظر لان ابن سعيد من اهل الحق وتكليف المعدوم حق بتكفيره والله اعلم [3] قوله اذ لا تعلق وقد يجاب عنه بالزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذالك لا يتوجه الايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه ١٢ [2] قوله يلزم آه يعنى قال المعتزلة ان المعدوم غير المكلف لانه موقوف على ازلية الخطاب ولا خطاب فى الازل

يلزم قدم عدم التناهي فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرٍو

ای قالت المعتزلة لو كان الخطاب ازليا ١٢

والجواب[1] ان التعدّد بحسب تعدد المتعلقات تعدّدٌ اعتباريٌ فانه

عن هذا الاستدلال ١٢ — لان الاضافة تتكاثر بتغاير المضاف اليه ١٢

صفة واحدة ازليّةٌ كالعلم والقدرة وانقسامهٗ الى الانواع

ای الخطاب ١٢

والافراد بحسب المتعلقات لا باختلاف الذاتيات هذا مسئلة:

خذ هذا ١٢ — كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو ١٢ — حتى يكون التعدد فيها بالذات ١٢

الفعل الممكن الذی تمّت شرائط[2] وجوبه اذا علم الآمر انتفاء

وقوعه عن المكلف ١٢

شرط وقوعه عند وقته هل يصحّ التكليف به قال الجمهور[3] يصح

ای وقوع ذالک الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط وجوبه ١٢ — ای بذالک الفعل ام لا ١٢

---

[1] **قوله ان التعدد آه** تقريره ان الكلام لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه باعتبار تعدد المتعلقات وهو تعدد اعتباری فان كلامه تعالى صفة واحدة كالعلم والقدرة فان كل واحد منهما صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها وانقسامه الى الامر والنهی وغيرهما والافراد بحسب التعلقات وهی اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباری وعدم التناهی فيها غير مستحيل فانه ينقطع بانقطاع الاعتبار قال فی الحاشية اقول يمكن الجواب ايضاً بانه يجوز ان يكون التعلق فی ضمن قضايا كلية والاحكام الكلية الشرعية متناهية وان كان التفصيل غير متناه فتدبر انتهی وفی تشبيه بالقدرة ايماء الى جواب ما قالوا لو كان الكلام قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات كالعلم ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فی كل فعل ان يؤمر به وينهی عنه فيلزم تعلق امره ونهيه لكل فعل معًا والجواب ان الشئ الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة كذا فی المواقف ١٢ [2] **قوله شرائط وجوبه آه** يعنی ان النزاع فی شرط الوقوع الذی لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب او علم الآمر بانتفاء شرط الوجوب لم يتحقق التكليف بدون الوجوب وذالک ظاهر كذا فی الحاشية ١٢ - [3] **قوله قال الجمهور يصح آه** قال فی الحاشية والامام الرازی استبعد هذا الخلاف من الامام الحرمين وقال السبكی ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين

خلافا للمعتزلة والامام وفي الجهل[٢] يصح اتفاقا لا يقال قد تقدم

التكليف به ١٢ — اى امام الحرمين ١٢ — من الامر من انتفاء شرط وقوعه ١٢

ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع

فى مسئلة امتناع التكليف بالمحال ١٢ — من المكلف ١٢

ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من ارادة[٣] قديمة او حادثة

من المكلف ١٢ — من شروطه ١٢ — كارادة الله تعالى ١٢ — كارادة العبد ١٢

فحكاية الخلاف مناقضة[٤] لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر الى

بين الجمهور بين المعتزلة ١٢ — لما نقلوا هناك من الاتفاق ١٢

اطلاق التكليف كالحيوة والتمييز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما يتبادر اليه كتعلق علم الله بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود ايمانه لكن السامع يقطع بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه هذا انتهى ١٢ [٢] قوله وفى الجهل آه اى جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المامور يصح التكليف اتفاقا فبعد اتمام شرائطه اربع صور بالنسبة الى انتفاء وقوع المكلف به الاثنان منها قد تحققان فى تكليف الله تعالى الاولى علم الآمر مع جهل المامور وهذا التكليف يقع عند الجمهور لفائدة الابتلاء وقد نسب الاختلاف الى الامام والمعتزلة والثانية علم الآمر بالانتفاء مع علم المامور فهذا التكليف لا يصح اتفاقا والثالثة جهل الآمر مع جهل المامور فى هذا التكليف يصح اتفاقا لفائدة الامتثال كذا قيل ١٢ [٣] قوله ارادة آه يعنى لا خلاف فى ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله تعالى عند الاشاعرة فانه الافعال عندهم مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد على رأى المعتزلة فان الافعال عندهم مستندة الى ارادة العبد الحادثة حيث زعموا ان وقوع الطاعات من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى مراد الله تعالى مع تحققه ١٢ [٤] قوله مناقضة فان الاجماع لما انعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف وعدم الوقوع انما هو بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه وهو فى علم الله تعالى فانعقد الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف يناقض هذا الاجماع قال فى الحاشية هذا الاعتراض مذكور فى التحرير والجواب من المصنف رحمه الله انتهى وتقرير الجواب ان صحة التكليف باعتبار الامكان الذاتى لا يناقض عدم الوقوع فى الخارج فالتكليف

الامكان الذاتی کما یدل علیه کلام بعض المحققین عند نقل

والصحة دون الوقوع ١٢ ای التکلیف المذکور ١٢

الاجماع حیث قال وان ظن قوم انه ممتنع لغیره فالخلاف

فی شرح المختصر والاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله انه لا یقع ١٢ ای فیما علم الخ

هنا فی الوقوع بعد الاتفاق علی الصحة صحة ذاتیة لنا لو لم

یصح لم یعلم احد انه مکلف قبل وقت[١] الفعل لجواز ان لا

ای قبل وقت الفعل ١٢

یوجد شرط وقد انکر قوم العلم بالتکلیف قبله[٢] وذالك باطل

ای قبل کون المکلف قادرا علی الفعل ١٢ ای الانکار ١٢

للاجماع علی تحقق الوجوب قبل التمکن[٣] بدلیل[٤] وجوب الشروع

ای وجوب الفعل علی المکلف ١٢ فی الواجب الموسع وقته ١٢

فیما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته یصح باعتبار الامکان الذاتی اتفاقاً انما الخلاف فی وقوعه بعد الاتفاق علی امکان التکلیف به امکانا ذاتیاً فلا مناقضة والدلیل علیه ما قال بعض المحققین ان الاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله تعالیٰ انه لا یقع وان ظن قوم انه ممتنع لغیره فانه یدل علی ان الاجماع علی الامکان الذاتی دون الوقوع لجواز ان یکون ممکنا فی نفسه وممتنعا بالغیر کالعقل الاول فانه ممکن فی نفسه مع انه ممتنع بالغیر ١٢ ۔ [١] **قوله وقت الفعل آه** استدل الجمهور علی انه یصح التکلیف بالفعل الذی علم الامر انتفاء شرط من شروط وقوعه عند وقته والا لم یعلم احد قبل وقت الفعل انه مکلف به اذ یجوز ان لا یوجد شرط من شروط وقوع ذالک الفعل فی وقت الفعل فی نفس الامر فیمکن ان یعلمه الامر فیکون التکلیف علی تقدیر عدم صحته غیر معلوم وهو باطل فانا نعلم بالضرورة انه مکلف به قبل وقت الفعل المذکور [٢] **قوله قبله آه** ای قبل وقت الفعل یعنی لا یعلم المامور کونه مامورا فی اول الوقت توجه الخطاب الیه متی یمضی علیه زمان الامکان للفعل وهو مختار الامام کذا ذکره السبکی فی شرح المنهاج ١٢ [٣] **قوله قبل التمکن** ای قبل کون المکلف قادرا علی الفعل والاجماع علی تحقق الوجوب اجماع علی تحقق علم المکلف اذ لا فائدة فی التحقق بدون العلم [٤] **بدلیل آه** قال فی الحاشیة ادر او لا منع الاجماع فانه ذهب جماعة الی صحة فرض الصوم بمطلق النیة بل نیته مباشة یعنی ان الاجماع

(اى الوجوب ١٢)

بنية اداء الواجب اجماعًا وهو فرع تحقق الوجوب قالوا اداء ما

(وهى فائدة وجود المشروط بدون الشرط ١٢) (اى لا فائدة فى تحقق بدونه الاسلام ١٢)

عدم شرطه غير ممكن والامكان[1] شرط قلنا الشرط الامكان العادى

(فى الجواب ١٢) (اى شرط التكليف ١٢)

وهو لا ينافى[2] الامتناع لغيره وايضًا منقوض بجهل الأمر بعدم الشرط

(اى الامكان العادى ١٢) (اى قلنا ايضًا ١٢)

على وجوب الشروع بنية اداء الواجب فى غير المنع فان ابا حنيفة واصحابه جوزوا الشروع فى الصوم الفرض بنيته واجب آخر) واما القول بانه لا اعتداد بالمخالف فى ذالك كما فى الشرح الشرح فلا اعتداد لان المخالفين مجتهدون متقدمون فلا اجماع الا باتفاقهم اشارة الى ضعف هذا القول لان الاجماع لو كان قبل ابى حنيفة واصحابه يعرفوه لانهم كانوا مهرة متفحصين والاجماع خفى شهير نكيف يخفى عليهم ولو كان فى زمانهم او بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فانهم من اهل الحل والعقد من المجتهدين الماهرين فالصواب ما افاد بعضهم ان ذالك الاجماع فى الواجب الموسع والواجب المعين لا فى الواجب مطلقا ولا ريب فى تحققه فى الواجب الموسع والمعين بهذا القدر يكفينا) وثانيا منع فرعيا تحقق الوجوب بل يكفى الظن المبنى على ظن السلامة (يعنى لا نسلم دلالة انعقاد الاجماع على وجوب العلم اليقينى فان الاحكام الشرعية تدور على الظن فيجب الشروع بنية الواجب المبنى على ظن السلامة بان يظن المكلف سلامته الى زمان ايقاع الفعل) الا ترى انه يصح نية فرض الظهر مع احتمال عدم البقاء بصفة التكليف فى الركعات كلها لجواز عروض الموت) وثالثا منع الاستلزام لان اللازم العلم بالوجوب وهو احد شرطى التكليف بالفرض فلا يلزم منه العلم بالتكليف وان ظن واى الجزم به لجواز عروض الموت وقت وقوع الفعل نكيف يحقق آه وان ظن بالتكليف لاحتمال بقاء التكليف الى زمان وقوع الفعل ويبقى التكليف ببقائه واذا لم يلزم من التكليف الشئ العلم بالتكليف قبله فلا قباحة فى ان لا يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لعدم استلزامه العلم وفيه ما فيه انتهى وجدان العلم بالوجوب اذا كان شرطًا للتكليف بالفرض وهذا العلم بدون معرفة انه مكلف غير متصور اذ المراد بالوجوب اللزوم فى الذمة وهو لا يتصور بدون العلم لطلب الفعل حتما اذ هذا هو المعنى بالتكليف لازما كذا قال الخير آبادى ١٢ [1] والامكان آه قال المعتزلة القائلون بعدم صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه وتوضيحه بان الامكان شرط التكليف وما عدم شرطه فهو غير ممكن لا وجود المشروط بدون الشرط محال فالتكليف المذكور محال لعدم شرطه ١٢.

[2] وهو لا ينافى آه تقريرا الجواب ان الامكان الذى هو شرط للتكليف هو الامكان العادى بان العادة

فی الواقع اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع فانہ تابع للمعلوم و

التکلیف بالفعل ۱۲ — التکلیف ۱۲ — ای العلم مذکور ۱۲ ای بالتفصیل ۱۲

ثانیا لو صح[1] مع علم الآمر لصح مع علم المأمور لان عدم الحصول مشترک

بانتفاء شرطہ ۱۲ — ای قالوا ۱۲

واللازم باطل اتفاقاً قلنا بل لانتفاء الفائدۃ **مسئلۃ** اسلام الصبی العاقل

فی الجواب ۱۲ — ای فائدۃ التکلیف ۱۲

صحیح بدلیل[2] صحۃ اسلام علیٍ رضی اللہ عنہ قال فخر الاسلام بثبوت اصل

ای الصبی ۱۱

جاریۃ علی تحصل الفعل عند حضور وقتہ واجتماع شرائطہ وہو غیر الامکان الذی ہو شرط وقوعہ ہو استجماع شرائط الفعل وہو لیس شرطاً للتکلیف فما عدم شرط غیر ممکن بسبب عدم شرط لکن ینافی الامکان العادی فہو موجود وہو لا ینافی الامتناع لغیرہ کایمان ابی جہل لعنۃ اللہ علیہ فانہ ممکن بالامکان الذی قلنا وان امتناع لغیرہ وایضاً قلنا فی الجواب انہ منقوض بجہل الآمر بعدم الشرط بان یکون شرط وقوع الفعل معدوماً فی الواقع والآمر جاہل عنہ لان ما عدم شرطہ معدوم فی الواقع وعدمہ مجہول عند الآمر غیر ممکن فی الواقع فقد فات شرط التکلیف اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع فانہ تابع للمعلوم ان کان المعلوم ممکنا یتعلق العلم بامکانہ وان کان ممتنعاً یتعلق بامتناعہ فیلزم ان لا یصح التکلیف بالفعل المذکور مع انہ یصح اتفاقاً قال فی الحاشیۃ اقول لک ان تقول العلم وان لم یکن لہ مدخلیۃ فی امکان الشیٔ امتناع لکن لہ دخل فی طلبہ وعدمہ فانہ اذا علم وقوعہ یصح الطلب واذا علم عدم وقوعہ یمتنع بخلاف الجہل فانہ لما احتمل الامران عند الآمر لما احتمل وہ یمتنع الطلب بل ہناک صحتہ لہ فی الجملۃ فتدبر ۔

[1] لو صح آہ تقریبہ انہ لو صح التکلیف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطہ لصح مع علم المامور بانتفاء شرطہ ایضاً لان المانع من عدم صحۃ التکلیف بالفعل المذکور ہو عدم حصول الفعل فی الواقع وہو مشترک بین علم الآمر وعلم المامور ولما لم یکن ہو مانعاً عن التکلیف بالفعل الذی علم الآمر بانتفاء شرطہ فلا یکون مانعاً فیما اذا علم المامور ایضاً ۱۲۔

[2] قولہ لانتفاء الفائدۃ یعنی قلنا فی جواب استدلالہم انہ لیس المانع من التکلیف بالفعل المذکور ہو عدم الحصول بان المانع ہو انتفاء فائدۃ التکلیف وہی الامتثال او الابتلاء بخلاف ما اذا علم الآمر لانہ یتحقق فیہ الفائدۃ اذ یعتقد المامور وجود الشرط فیمکنہ الفعل فیتصور الامتثال او الابتلاء ۱۲ [3] قولہ بدلیل صحۃ الخ قال فی الحاشیۃ روی ان علیاً رضی اللہ عنہ اسلم وہو ابن سبع او ثمان او عشر سنین علی اختلاف الروایات قالوا وصحح النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم اسلامہ فانہ کان یصلی معہ وقد یقال ان تصحیحہ فی احکام الآخرۃ فقط کما ذہب الیہ الشافعی وزفر مسلم

وجوب الایمان علیه لا وجوب الاداء فاذا اسلم وقع فرضًا کصوم

ای الصبی ١٢

المسافر فلا یجب[١] تجدیده بالغًا ونفاه[٢] شمس الائمة لعدم حکمه وهو

ای وجوب الادا ١٢

ای وجوب الاداء ١٢

وجوب الاداء وفیه نظر[٣] لانسلم انّ حکمه ذالك بل ذالك حکم

ای فی قول شمس الائمة ١٢

الخطاب وانّما[٤] حکمه صحة الاداء عن الواجب مسئلة العقل[٥] شرط

ای حکم نفس الوجوب ١٢ المتعلق بالمکلف ١٢ ای حکم نفس الوجوب ١٢ بحیث یمنع توجه الخطاب اذا اداه ١٢

والسلام فی تصحیحه فی احکام الدنیا والاخرة حتی لا یرث اقارب الکفار ونحو ذالک ولم ینقل انه صلی الله علیه وآله وبارک وسلّم صححه فی حق هذه الاحکام وانما نقل فی العبادات فقط ویمکن ان یقال یصح اسلامه فی حق الصلوٰة دلالة علی تصحیح سائر الاحکام ومن ثم یحکم باسلام کافر صلی الی قبلتنا فی جماعتنا حتی یجری علیه سائر الاحکام المتعلقة بالاسلام فتدبر انتهی ١٢ [١] قوله فلا یجب علیه آه ذهب فخر الاسلام الی ان الصبی لو کان ذا عقل یجب علیه نفس الایمان وان لم یجب علیه اداؤه لان نفس الوجوب یثبت باسبابه علی طریق الجبر اذ لم یخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر فی حقه وامام الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو لیس باهل له فلو ادی الایمان بالاقرار مع التصدیق وقع فرضًا لان الایمان لا یحتمل النفل اصلًا ولهذا لا یلزمه تجدیدا الایمان بعد البلوغ فان الصبی یصلح عذرًا فی سقوط وجوب الاداء لانه مما یحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا یحتمل السقوط بحال والصبی ولا ینافیه فبقی نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرءة الصبی العاقل وهو یاباه بعد ما عرضه القاضی علیه یفرق بینهما کذا فی شرح الشرح ١٢ [٢] قوله نفاه آه ذهب شمس الائمة الی انه لا وجوب علیه ما لم یبلغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمه وهو الاداء لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان بسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضًا کذا فی شرح الشرح ١٢ [٣] قوله فیه نظر آه یعنی لانسلم ان حکم نفس الوجوب وجوب الاداء فانه حکم الخطاب المتعلق بالمکلف فلا یلزم من انتفاء وجوب الاداء ان ینتفی نفس الوجوب فان النائم یجب علیه القضاء اذا استیقظ وهو یتفرع علی نفس الوجوب فیثبت علیه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا یثبت علیه وجوب الاداء لعدم الخطاب فی حقه فان تاخیر الخطاب لا یمنع نفس الوجوب ١٢ [٤] قوله انما حکمه آه یعنی ان حکم نفس الوجوب لیس وجوب الاداء وانما حکمه صحة الاداء فلا یتوجه علیه الخطاب اذا اداه کالمسافر اذا صام فی رمضان وقع الصوم منه فرضًا ١٢ [٥] قوله العقل شرط آه اعلم ان العقل نور فی بدن الادمی یضئ یبتدء به من حیث ینتهی

التكليف اذ به الفهم و ذالك متفاوت ولا يناط بكل قدرٍ فأُنيطُ

اى العقل ١٢

بالبلوغ عاقلا فالتكليف دائر عليه قال البيهقيّ الاحكام انما تعلقت

اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله ١٢

بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الىٰ عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز

اى قبل الهجرة ١٢ وهو بعد الهجرة ١٢

له وعليه كثير من مشائخ العراق من الحنفية كذا فى التقرير ١٢

انتهىٰ فلا يجب اداء شيءٍ على الصبىّ خلافاً لابى منصور والمعتزلة فى

تفريع على اناطة التكليف بالبلوغ ١٢ ولو كان عاقلاً ١٢ اى بترك الايمان ١٢

وجوب الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه وللقاضى ابى زيد

اى عقاب الصبى العاقل ١٢

اليه ويدرك الحواس فليبتدى المطلوب للقلب بتأمله بتوفيق الله تعالى ومعنى ذالك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات وله مراتب اربع و ذالک ان النفس فى مبدء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمّى ح عقلا هيولانيا تشبيهاً لها بالهيولىٰ الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها و ذالک بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا دركت الضروريات و استعدت لحصول النظريات سميت عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كالاستعداد الامى لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل و ذالک بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وذالک بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل والمرتبة الثانية هى مناط التكليف وشرطه اذ لا يفهم الخطاب بدونه فالعقل شرط الفهم والفهم شرط التكليف و ذالک متفاوت فى افراد الناس بحسب الفطرة لزيادة قابلية لبعض النفوس الاستقامة بشدة صفائها ولطافتها فى مبدا الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها فى اصل الخلقة فالاكثر عقلاً الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفى كل نوع منهم درجات متفاوتة ولما تفاوت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناطة التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة فانيط الرخصة على السفر لانه مظنة المشقة سواء وجدت المشقة اولا ١٢۔

حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى عليه الا ان الاداء سقط

لقصور البدن ١٢ — من الايمان وغيره ١٢ — اى الصبى العاقل ١٢

بعذر الصبى لنا اولاً قوله[٣] صلى الله عليه واٰله وصحبه وسلم رفع القلم

عن نومه ١٢

عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن

رواه ابوداؤد والنسائى وصححه ہذا فى التقرير ١٢ منه — اى يبلغ ١٢

المجنون حتى يعقل وعرض[٤] الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته

اى الصبى ١٢

---

[١] قوله خلافا لابى منصور آه يعنى اذا ثبت تعليق الاحكام بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو كان عاقلاً لان العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته وهو الصحيح وذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذالك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية ١٢ [٢] قوله فانهم ذهبوا آه فان العقل عندهم علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية فالصبى العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع واما فى الاحكام الشرعية فمعذور حتى تقوم عليه الحجة لضعف البنية وهكذا روى عن ابى حنيفة وعن الشيخ ابى منصور ايضاً والفرق ان العقل موجب عندهم وعندنا الموجب هو الشرع والعقل معرف للاحكام الشرعية ١٢ [٣] قوله رفع القلم آه الحديث محمول على الاحكام الشرعية والصبى العاقل مخصوص منه فى حق وجوب الايمان عند مشائخ العراق من الحنفية وقال القاضى ابو زيد ان رفع القلم لا يدل على نفى اصل الوجوب الا ترى ان النائم ثبت عليه الوجوب وان سقط عنه الاداء لعذر النوم فلو دل رفع القلم على نفى نفس الوجوب لدل على النائم ايضاً وهو كما ترى ١٢ [٤] قوله وعرض الاسلام آه اى فان قيل انكم قائلون بعدم وجوب الايمان على الصبى فلو كان كذالك فلم يعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته ولم يضرب على ترك الصلوٰة قلنا عرض الاسلام ليس لانه يجب عليه بل لانه يصح عنه واما ضربه على ترك الصلوٰة اذا بلغ عشر سنين فلان يتادب ويتخلق باخلاق حسنة ولان يعتاد الصلوٰة فضربه على ترك الصلوٰة كضرب الدابة على النفار فلم نبينا صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى فى الكامل

لا لوجوبه وضربه بعشر على الصلوٰة دبيا للاعتياد لا تكليفا وثانيا
اى لوجوب الاسلام ۱۲ اى الصبى اى تبرك الصلوٰة ۱۲ فى الزمان الآتى ۱۲ اى لانه مكلف ۱۲

عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه[1] بخلاف البالغة اقول
اى الدليل لنا ۱۲ ينفسخ نكاحها لعدم وصفه اذا استوصف ۱۲ اى الاسلام ۱۲ هى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ ۱۲ اى وجوب الايمان ۱۲

وفيه[2] انه لا يدل على نفى اصل الوجوب عن العاقلة ولنا على القاضى
اى فى هذا الدليل ۱۲ اى اصل وجوب الاداء بل يحتمل ان يكون الاداء سقط لعذر الصبى ۱۲

انه لو كان وجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج لكان الآتى مؤديا
من جميع الحقوق اى الصبى ۱۲ اولا يتوجه عليه الخطاب بالاداء لعلة العباد بجميع الحقوق ۱۲

للواجب كالمسافر اذا صام واللازم[3] باطل اتفاقا وليس رخصة اسقاط
كسقوط الركعتين فى الرباعية
وهو كون الصبى مؤديا للواجب فيما سوى الايمان ۱۲ اى سقوط وجوب الحقوق عن الصبى ۱۲

قال ملك العلماء فان قيل لما كان الصبى غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان بينة الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة فى نصوص متوافرة وهو يقتضى فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذالك انتهى ۱۲

[1] قوله لعدم وصفه الخ تقرير الاستدلال ان المراهقة العاقلة التى لم تبلغ وهى تحت مسلم بين ابوين مسلمين اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر على وصفه لا ينفسخ نكاحها فلو كانت مكلفة بالايمان لبانت من من زوجها كما ان لو بلغت تبين من زوجها اذا لم تقدر على وصف الايمان ۱۲ [2] قوله وفيه آه يعنى ان عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه لا يدل على نفى اصل وجوب الاداء بل يحتمل ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها ويسقط اداء الايمان عنها لعذر الصبى فعدم انفساخ نكاح المراهقة المذكورة لعدم الاداء لا لعدم اصل الوجوب عليها كذا فى الحاشية ۱۲ [3] قوله واللازم باطل آه تقريره انه لو كان جميع الحقوق واجبا على الصبى العاقل ثم سقط بعذر الصبى لدفع الحرج كما هو رأى القاضى ابى زيد لكان الصبى الآتى بالصلوٰة والصوم من العبادات مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام فى رمضان فان الصوم واجب عليه وان سقط الاداء بعذر السفر مع انه لو صام فى سفره لكان مؤديا فيلزم ان يكون الصبى ايضا مؤديا وهو باطل بالاتفاق على انه لم يقع المودى عن الواجب فان قيل يمكن ان يكون الصوم والصلوٰة من العبادات ساقطة عن الصبى كسقوط الركعتين فى الرباعية من المسافر فكما ان المسافر اذا ادى الركعتين الاخريين فى الرباعية لا يكون مؤداة للواجب فكذالك الصبى

لعدم الاثم بالاتفاق ندبتو مسئلة الاهلية كاملة بكمال العقل

للصبي في اتيان الحقوق ۱۲ لعله فيه اشارة الى اختلاف في نص الحاشية ۱۲

والبدن فيلزم الاداء وقاصرة بقصور احدهما كالصبي العاقل

ای مع الاهلية القاصرة ۱۲ الی

والمعتوه البالغ والثابت معها صحة الاداء والتفصيل في الصبي

وهو البالغ يختلط في كلامه فعقله قاصر وان كان بدنه كاملاً ای الوجوب ۱۲

اجاب عنه المصنف بان سقوط جميع حقوق الله تعالى عن الصبي ليس كرخصة اسقاط المسافر فانه اذا صلى اربعا ياثم بخلاف الصبي فانه اذا اتى بجميع حقوق الله تعالى لا يكون اثما فلا مماثلة بينهما وفيه ان اداء المسافر ركعتين اخريين ليس باثم بل اساءة ۱۲ ؎ قوله الاهلية الخ اعلم ان اهلية الانسان للشيء عبارة عن صلاحيته لصدور ذالك الشيء منه وهي نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب هي صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بالذمة فان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعًا نوعان احدهما كاملة تبتني على قدرة الكاملة بكمال العقل والبدن الكامل وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب ثانيهما قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر كليهما كالصبي الغير العاقل او احدهما من العاقل والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر من احتمال الافعال الشاقة وان كان عقله يحتمل الكمال وكالمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملاً وتبتني عليها صحة الاداء بحيث لو ادى يكون صحيحًا وان لم يجب عليه ۱۲ ؎ قوله والتفصيل آه ای ما يكون مع الاهلية القاصرة سنة لانه اما حق الله تعالى وهو ثلاثة حسن محض لا يحتمل حسنه القبح ولا يسقط حسنه بحال وقبيح محض لا يحتمل قبحه الحسن ولا يسقط قبحه بحال ما دمنا وهو دائر بين الامرين بان يكون حسنا في زمان وقبيحًا في زمان واما حق العبد وهو ايضا ثلاثة نافع محض لا ضرر فيه قط وضار محض الذي لا يشوبه نفع ومتردد دائر بينهما والاول كالايمان فهو حسن محض لكونه مناط سعادة الدارين من الدنيا والاخرة فانه يصير معصوم الدم في الدنيا ومغفورا في الاخرة فيصح من الصبي بلا لزوم اداء ولم يوجد المنع من عند الشرع على عدم اعتبار ايمانه فان الحجر منه مناف لحسنه المحض ولا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى الكفر المورث وزوجته ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنًا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع

ان مايكون مع القاصرة اما حق الله تعالىٰ وهو ثلاثة حسن محض

اى الاهلية القاصرة ١٢   اى حق الله تعالىٰ ١٢

بين النفع والضرر ١٢

وقبيح محض وبين بين واما حق العبد وهو ايضًا ثلاثة نافع

لا يحتمل الحسن بحال ١٢   اى بين الحسن المحض والقبيح المحض ١٢   لا ضرر فيه قط ١٢

محض وضار محض وذائر بينهما والاول كالايمان لا يسقط حسنه و

لا نفع فيه ١٢   اى من الصبى ١٢

فيه نفع محض لانمناط سعادة الدارين فيصح منه والحجر من الشرع

للعبد ١٢   اى فى دارى الدنيا والآخرة ١٢

لم ولا يليق به وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لكفر القريب

والزوجة ولو سلم فهو بالتبع وكم من شيءٍ يثبت تبعًا لا قصدًا كقبول

اى الضرر ١٢   لزوم ذالك بالايمان ١٢   ولا يعد الضرر التبعى ١٢

هبة القريب من الصبى مع ترتب العتق والثانى كالكفر والقياس

اى التبع المحض ١٢   فانه ضرر محض ١٢

ان لا يصح لانه ضررٌ محضٌ وعليه الشافعى وابويوسف رحمهما الله

اى الكفر ١٢   والصبى محل المرحمة ١٢

لسعادة الدارين وصحة الشيءُ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هوله لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته ولهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وُهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة وكم من شيءٍ ثبت تبعا لا قصداً ولا يعدّ والضرر التبعى كما عرفت والثانى كالكفر عطف فيعتبر من الصبى ايضاً كما يعتبر الايمان ولا يعفى عنه لان العفو عن الكفر و دخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل فيصح ارتداد الصبى فى احكام الآخرة اتفاقاً والقياس ان لا يصح الكفر منه لانه ضرر محض لا يشوبه نفع وذالك لا يصح من الصبى كطلاق امرءته كما عليه الامام الشافعى و ابو يوسف رضى الله عنهما وهو روايته عن الامام الاعظم ابى حنيفة رضى الله عنه لكن يصح استحسانا عندنا فى احكام الدنيا والآخرة لان الكفر محظور مطلقًا لا يحتمل المشروعية بحال وشخص فيستوى فيه البالغ والصبى ١٢

لكن يصح استحسانًا عندنا وفى احكام الآخرة يصح اتفاقًا[١] وجه

الكفر من الصبى العاقل ١٢ — الكفر من الصبى العاقل فى احكام الدنيا والآخرة ١٢

الاستحسان ان الكفر محظور مطلقًا فلا يسقط بعذر غير مشروع

فتبين[٢] امرأته ويحرم الميراث بالردة انما لم يقتل[٣] بل قتله لانه ليس بمجرد

اى الصبى المسلم ١٢ — من مورثه المسلم ١٢ — بالارتداد ١٢ — اى القتل ١٢

---

[١] قوله اتفاقًا فان الكل متفقون على ان العبادات التى ياتى بها الصبى العاقل نافلة كذا فى التلويح قال العلامة اما الكفر فيعتبر من الصبى ايضًا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنًا لصار الجهل بالله تعالى علمًا به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علمًا فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق احكام الآخرة اتفاقًا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل ١٢

[٢] قوله وعليه الشافعى وابو يوسف فالشافعى رحمه الله تعالى استمر على اصله وهو ان الصبى لا يستحق العقوبات فلا يصح منه الكفر ولا الايمان فى الاحكام الدنياوية لانه فيه عقوبة كالحرمان عن الارث وتفرق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزمه الضرر بالتبع والحاصل ان ابا يوسف فى تصحيح الايمان موافق للامام الاعظم ابى حنيفة رضى الله عنه وفى عدم تصحيح الكفر من الصبى موافق للشافعى كذا قيل ١٢

[٣] قوله حق حرمات الصبى الكافر لا يعاقب عليه اتفاقًا قال بعض الاكابر والمشهور فى تفسير الاحكام الاحمدية التعذيب فى الآخرة وهذا شئ عجاب فاى مرحمة فى التعذيب مدة لا تتناهى وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وللآخرة خير عند الله وايضًا كتب القوم مشحونة بالاختلاف فى تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا وهذا ينافى الاتفاق كذا فى بحر العلوم ١٢. [٤] قوله وضرره حرمان آه جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعًا عن الصبى لكونه ضررًا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر ١٢ [٥] قوله فتبين آه لانه فى الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر ١٢ [٦] قوله انما لم يقتل آه لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة فاندفع ما قيل انه يلزم على الامام ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى انهما قالا بصحة ارتداد الصبى فى حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة فينبغى ان يحكما بصحة الارتداد فى وجوب قتله ايضًا فان قيل فينبغى ان يقتل اذا بلغ مرتدًا لعدم عذر الصبا وتحقق المحاربة بعد بلوغه فاجاب عنه

الارتداد بل بالخرابة وهو ليس من اهلها ولا بعد البلوغ لان في صحة

لا بل الاسلام ۱۲ الصبي ۱۲ اي اهل الخرابة ۱۲ اي ولا يقتل ايضاً ۱۲ ويجبر على الاسلام ۱۲

اسلامه خلافا بين العلماء فاورث الشبهة والثالث كالصلوٰة واخواتها

الصبي ۱۲ كما مر ۱۲ الخلاف ۱۲ في ارتداده ۱۲ ما هو متردد بين الحسن والقبح ۱۲

من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت دون وقت يصح مباشرته

كالصوم والحج ۱۲ تعليل لكونها مترددا بين الحسن والقبح ۱۲ اي الاوقات المكروهة ۱۲ الصبي ۱۲

للثواب والاعتياد بلا عهدة فلا يلزم بالشروع ولا بالافساد ولا جزاء محظور

بلا لزوم عليه ۱۲ على الصبي ۱۲ فيها ۱۲ ولا يلزم على الصبي ۱۲ اي لا يلزم على الصبي ۱۲

احرامه بخلاف ما كان ماليا كالزكوٰة لا يصح منه لان فيه ضررا

من العبادات ۱۲ فانه ۱۲ اي في ادائه ۱۲

انما لا يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهةً في اسقاط القتل والحدود تندرء بالشبهات الا انه لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لغيرم وهدر دمه لصحة ردته كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل هدر دمها ولو قتلها انسان لا يلزمه شيءٌ فحكمه حكم المرتدة في الجنس والقيد وعدم القتل وهدر الدم ۱۲ له قوله **الثالث** آه الثالث من الاقسام الستة ما هو دائر بين الحسن المحض والقبيح المحض كالصلوٰة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة وحسنة في الاوقات المعينة لها من الشرع وقبيحة في اوقات اخرى كوقت الطلوع والغروب والاستواء فيصح مباشرته بها لمصلحة ثوابها في الأخرة ولفائدة الاعتياد في الدنيا لئلا يشق عليه اداءها بعد البلوغ ولا يلزم الاتيان بها فان اللزوم تكليف وهو ليس اهلا له فلا يلزم عليه بالشروع فيها لا يلزم القضاء بالافساد بها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد بعد الشروع فيها لا يلزم عليه جزاء احرامه اذا ارتكب محظور احرامه كما ان البالغ اذا احرم للحج واتى لما هو ممنوع في احرامه يلزمه جزاء الجناية لانه لا ضرر في الزام الجناية على البالغ للاهلية الكاملة بخلاف الصبي فانه لا مرحمة له في الزامه عليه بخلاف ما كان ماليا من العبادات كالزكاة فانه لا يصح منه اداءه لان فيه ضررًا مع عدم الوجوب فلا ينبغي على الاهلية القاصرة لوجوب الرحمة على الصبي والثواب في الشرعيات المالية في الأخرة منظور فيه غير متيقن وفي اداء الزكوٰة اضاعة المال متيقن فلا يصح منه لان فيه اثبات الضرر اليقيني بتوقع النفع الوهمي وهو كما ترى فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء الزكاة فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل الناس في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ۱۲

والرابع[1] كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع
بالصبی ۱۲ — ما ہو حق العبد وہو نفع محض ۱۲ — من الصبی ۱۲

محض ولذالك يجب اجرة الصبی المحجور مع بطلان العقد اذا كان[2]
ای عقد الاجارة ۱۲ — ای حق مباشرة ما فيه نفع محض ۱۲ — ای الممنوع عن التصرف ۱۲

حرًّا امّا فيجب له الاجرة بشرط السلامة فلو هلك فالقيمة لا الاجر و

استحق الرضخ مع عدم جواز شهود القتال بدون الاذن بالاجماع والخامس[3]
ہو ما دون السہم من الغنیمة ۱۲

[1] قوله الرابع كقبول الهبة الخ الرابع من الاقسام الستة ما ہو نفع محض كقبول الہبة والصدقة نفع مباشرة من غیر رضا الولی واذنه لانه نفع محض فی حق الصبی وانه الہیئة قاصرة كافیة فی صحة الاداء ولا ضرر فی قبول الہبة والصدقة فلا حاجة الی اذن الولی لانہا فیما یحتمل المضرة ولذالك اذا آجر الصبی المحجور نفسه وعمل تجب اجرته مع بطلان عقد الاجارة لانہا عقد معاوضة دائر بین الضرر والنفع فلا یملكه الصبی المحجور علیه بدون اذن الولی فاذا عمل بقی الاجر نفعًا محضًا وہو غیر محجور فیه ۱۲ [2] قوله اذا كان حرًّا آه یعنی اذا آجر الصبی نفسه فعمل وفرغ من العمل وجب له الاجر فی الاستحسان اذا كان حرًّا سواء تیقرر بعد العمل بالہلاك اولا یتقرر لانه لایتحقق الغصب فی حق الحر حتی یجب قیمته بالہلاك او النقصان فانه لاقیمة له لان ہذا العقد منفعة محضة بعد العمل موجب للاجر المسمی المرجعة والنفقة دون اجر المثل لانه لیس له علاقة مع العقد وفی القیاس لایجب الاجرة لبطلان العقد فان عبارة الصبی لا اعتبار له بغیر اذن الولی ووجوب الاجرة باعتبار الصحة فاذا فسد لم یجب الاجر بخلاف ما اذا كان الصبی المحجور عبدًا فانه تجب له الاجرة بشرط سلامته من العمل فلو ہلك فیه تجب علی المستاجر قیمة العبد من یوم الغصب فان المستاجر یصیر غاصبًا لاستخدامه من غیر اذن السید فیملكه بالضمان فاذا ہلك وجب علیه القیمة لا الاجر فانہما لایجتمعان معًا ۱۲ [3] قوله واستحق الرضخ آه یعنی اذا قاتل الصبی بغیر اذن ولیه یستحق الرضخ وہو ما دون السہم من الغنیمة مع انه لایجوز حضوره للقتال بدون اذن ولیه بالاجماع لانه بعد الجہاد وكبت اعداء الله حال نفع محض فلا معنی للمنع من استحقاق الرضخ فحكم بالاستحقاق [illegible] وان كان فی القیاس غیر مستحق لشیء اصلًا لانه لیس من اہل القتال ۱۲ [4] قوله والخامس ای ما ہو حق للعبد وہو ضرر محض كالطلاق والعتاق ونحوہما فانه لایملكه ولو اذن له الولی حتی لو طلق امرأته باذن ولیه لایقع طلاقه كما لا یملكه

كالطلاق ونحوه لا يملكه ولو باذن وليّه كما لا يملكه عليه غيرهٗ

ای علی الصبی ١٢

قال شمس الائمة زعم بعض مشائخنا ان هٰذا الحكم غير مشروع اصلاً

السرخسی ١٢ | فی حق الصبی ١٢

حتى انّ امرءة لا تكون محلاً للطلاق وهٰذا وهم فان الطلاق يملك

الصبی ١٢ | ای زعم بعض المشائخ ١٢ | فهو من لوازمه ١٢

بملك النكاح ولا ضرر فيه وانّماله هو فی الايقاع فلو تحققت الحاجة

فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ١٢ | ای فی ملك الطلاق ١٢ | ای الضرر | ای ايقاع الطلاق ١٢

اليه لدفع الضرر كان صحيحاً وانّما يجوز٢ه اقراض القاضی ماله من الملّى

ای الايقاع ١٢ | الايقاع ١٢ | من الصبی ١٢ | دفع دخل مقدر ١٢ | ای الغنی ١٢

عليه غيره كالقاضی لان ولاية الغير عليه نظرية ولا نظر فی اثبات الولاية فيما هو ضرر محض فی حقه فلا يملك طلاق امرأته منه وقال شمس الائمة الحق انه لا ضرر فی اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده انتهى ١٢ له قوله انما هو الخ يعنی لا ضرر للصبی فی اثبات اصل ملك الطلاق فانه من لوازم النكاح فيملك بملك النكاح وانما الضرر فی ايقاعه فانه يزول به ملك النكاح فلا يصح الايقاع لكن ربما ينشاء من الزوجة مضرات عظيمة وحينئذ لا ضرر فی الايقاع قال فی الحاشية بهذا تبين فساد قول من قال لو اثبتنا له ملك الطلاق كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالی عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة وذالك لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت فی حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرءته وعرض عليه السلام فانه فرق بينهما وكان ذالك طلاقاً فی قول ابی حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقع البينونة وكان طلاقاً فی قول محمد رحمه الله واذا وجدته مجبوباً فخاصمته فی ذالك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض المشائخ كذا فی التقرير ١٢ ٢ه قوله انما يجوز آه جواب سؤال مقدر تقريره ان الاقراض قطع للملك عن العين ببدل فی ذمة من هو غير ملیّ فی الغالب فهو ضرر محض فی حق الصبی ولما لا يملكه عليه غيره فكيف يملكه عليه القاضی مع ان القاضی يجوز له اقراض مال الصبی وحاصل الجواب ان القاضی اقدر على استيفاء القرض اذ علمه حجة وقدرته على التحصيل ظاهرة ففيه حفظ ماله وهو نفع محض بخلاف الاب فانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصی فلا يملكه الا فی رواية فانه يملك التصرف فی المال والنفس فكان بمنزلة القاضی فيملكه وان قيل انه يظهر

لانه حفظ مع قدرة الاقتضاء بعلمه بخلاف الاب الا فی روایةٍ

من غیر حاجة الی دعوی وبینة ۱۲ — فانه یملک اقراض مال ابنه الصغیر ۱۲ — فانه فیها یملکه ۱۲

والسادس کالبیع والاجارة وغیرهما من المعاوضات فیها نفع مشوب

ای ما کان مترددا بین النفع والضرر ۱۲ — کالشراء والنکاح والشرکة ۱۲ — ای المعاوضات ۱۲

باحتمال ضرر فبانضمام رأی الولی یندفع الاحتمال فیملک معه ثم عند

ای احتمال الضرر ۱۲ — الصبی ۱۲ — ای مع الولی ۱۲

ابی حنیفة لما انجبر القصور بالاذن کان کالبالغ فیملک بغبن فاحش

ای باذن الولی ۱۲ — ابی یوسف ومحمد رحمهما الله ۱۲ — وما یرای مثل فی تقویم المقومین ۱۲

ای مع الولی ۱۲

مع الاجانب والولی فی روایةٍ وعندهما لا یجوز وقولهما اظهر

باتفاق الروایات عنه ۱۲ — ای تصرفه بغبن فاحش من الاجانب والولی مطلقا ۱۲

مسئلة سفر المعصیة لا یمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلاثة

کسفر السرقة والاباق ۱۲ — فان سفر المعصیة عندهم یمنع الرخصة فان الرخصة لا ینال بها ۱۲ — فی السفر کالقصر فی الرباعیة ۱۲ — ای الشافعی ومالک واحمد ۱۲

رحمهم الله لنا الاطلاق قال الله تعالی فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ

ای الدلیل لنا آه ۱۲ — ای اطلاق نصوص الرخصة من الکتاب والسنة ۱۲

عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وفی الصحیح لمسلم عن ابن عباس

فالسفر فیه مطلق عن قید الطاعة والمعصیة فثبت الرخصة فیهما ۱۲

من الدلیل اولویة اقراض القاضی ولا یفید عدم جوازه للولی اجیب ان الاولی قد یطلق علی ما لا یجوز مقابله وقد تقرر انه لا یجوز فی حق الصبی الا ما هو انظر واولی ۱۲ ۔ قوله السادس کالبیع آه ما هو متردد بین النفع والضرر کالبیع یحتمل الربح والخسران وکذا الشراء والاجارة والنکاح وبانضمام رأی الولی یندفع احتمال الضرر فیصیر کالبالغ ثم ملکه باذن الولی ولا یملکه وحده حتی یصح بغبن فاحش من الاجانب عند ابی حنیفة رضی الله عنه وفی روایة عنه یصح مع الولی ایضا بخلاف روایة اخری عنه لان الولی متهم فی الاذن لجواز ان یکون اذنه غدا ما لاخذ ماله ولا کذالک فی الاجنبی وعند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی ان الولی یصیر برأیه کمباشرته فلا یصح بالغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن للامن من الضرر والعقد مع الغبن الفاحش خلاف مقتضی الاذن فلا یملکه ۱۲

رضی اللہ عنہما فرض اللہ تعالیٰ الصلوٰۃ علی لسان نبیکم فی الحضر اربعًا

فی السفر رکعتین[1] قالوا[2] الرخصۃ نعمۃ فلا ینال بالمعصیۃ کالسکر قلنا

وہو مطلق ۱۲ ای الائمۃ الثلاثۃ ۱۲ ہذا النعمۃ ۱۲ لانہا لاتکون سببا للرحمۃ ۱۲

[1] قولہ رکعتین فابوحنیفۃ رضی اللہ عنہ قال ان اطلاق تلک النصوص یشمل المطیع والعاصی بلا تخصیص فجوز الرخصۃ للمسافر مطلقًا مطیعا کان او عاصیا واستدل الائمۃ الثلاثۃ علی ان سفر المعصیۃ یمنع عن الرخصۃ لانہا نعمۃ فلا ینال بالمعصیۃ کما ان السکر من المحرم لایکون سببا للنعمۃ فان شرب الخمر لکونہ معصیۃ لایوجب التخفیف بالاتفاق حتی یعتبر طلاقہ وعتاقہ مع زوال عقلہ ولیس موجبہ الا المعصیۃ فالسفر اذا کان معصیۃ کیف یوجب النعمۃ التی ہی الرخصۃ قلنا فی الجواب ان المعصیۃ لیست عین السفر بل خارجۃ عنہ مجاورۃ لہ والسبب للرخصۃ ہو السفر ومجاورۃ المعصیۃ لہ لاتمنع اعتبارہ شرعًا وعلیہ ترتیب الرخصۃ دون المعصیۃ المجاورۃ فصار سفر المعصیۃ کالصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ فان نفس الصلوٰۃ خیر محض وطاعۃ بحتۃ وشغل ملک الغیر بدون اذنہ مجاور لہ وہو معصیۃ ولیس سببًا للرخصۃ وانما سبب الرخصۃ ہو السفر نفسہ وہو لیس بمعصیۃ بخلاف سبب المعصیۃ کالسکر بشرب المسکر المحرم لان سبب الرخصۃ لابد ان یکون مباحًا والسبب المحرم یجعلہ معدومًا فی حق الرخص المتعلقۃ بزوال العقل لکونہ معصیۃ فلاتناط بہ الرخصۃ ۱۲ [2] قالوا الرخصۃ آہ قال المصنف فی الحاشیۃ قد احتجوا ایضًا بقولہ تعالیٰ فمن اضطر غیر باغٍ ولا عادٍ فلا اثم علیہ فانہ جعل رخصۃ اکل المیتۃ منوطًا بالاضطرار حال کون المضطر غیر باغٍ ای خارج عن الامام ولا عادٍ ای ظالم علی المسلمین بقطع الطریق فیبقی فی غیر ہذا الحالۃ علی اصل الحرمۃ ویکون الحکم کذالک فی سائر الرخص بالقیاس قلنا اولًا معناہ غیر باغٍ ای غیر متجاوز فی الاکل قدر الحاجۃ للتلذذ ولا عادٍ علی آخر بالاستئثار علیہ وثانیًا منقوض بالمقیم المضطر العاصی فانہ یباح لہ الاکل اجماعًا وثالثًا القیاس ینافیہ الاطلاق ولایخلہ تخصیص ابتداء بہ عندنا کما سیأتی انتہی تفصیل المقام ان الشافعی واصحابہ رحمہم اللہ استدلوا علی ان سفر المعصیۃ یمنع الرخصۃ بوجہین احدہما احدہما انّ الرخصۃ نعمۃ فلاتنال بالمعصیۃ ویجعل السفر معدومًا فی حقہا کالسکر یجعل معدومًا فی حق الرخص المتعلقۃ بزوال العقل لکونہ معصیۃ وثانیہما قولہ تبارک وتعالیٰ فمن اضطر غیر باغٍ ولا عادٍ فانہ جعل رخصۃ اکل المیتۃ منوطۃ بالاضطرار کون المضطر غیر باغٍ ای خارج عن الامام ولا عادٍ ای ظالمٍ علی المسلمین بقطع الطریق فیبقی فی غیر ہذہ الحالۃ علی الحرمۃ الاصلیۃ ویکون الحکم کذالک فی سائر الرخص بالقیاس او بدلالۃ النص او بالاجماع علی عدم الفصل واجیب عن الاول بان المعصیۃ ہو البغی والتمرد

ليست اياه بل مجاورة فصار كالصلوٰة فى الارض المغصوبة بخلاف
في الجواب عن استدلالهم انا سلمنا ان الرخصة لا ينال بالمعصية لكن ليست ١٢ سفر المعصية ١٢ فانها في نفسها لم يكن معصية اسقطت الواجبات ١٢

السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم مسئلة المؤاخذة

بالخطاء جائزة عقلا خلافا للمعتزلة لنا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
اى لا يابى العقل عن تجويز المؤاخذة على ارتكاب السيئة خطأ ١٢

او اخطأنا والسؤال بما يستحيل باطل قالوا المؤاخذة بالجناية
ولو يمتنع المؤاخذة عقلا لما صح ههنا السؤال لانه ح سؤال بما يستحيل ١٢ المعتزلة ١٢ انما يكون ١٢

وهى بالقصد قلنا لعدم التثبت والاحتياط الواجب الا ان فيه شبهة
اى الجناية ١٢ ولا قصد فى الخطاء فلا جناية فلا مؤاخذة ١٢ اى الخطاء ١٢

وادلا باق مثلاً الا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى اذا لم يأثم وقد يكون السفر بدونها فينقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والمنفى المعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعية كالصلوٰة فى الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فكانت لا ينافى سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اليه اولى بخلاف السكر فانه حديث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثانى بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد فى الاية من تقدير الفعل اى فمن اضطر فاكل ويكون ذالك الفعل هو العامل فى الحال اى فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغى والعدوان فى الاكل الذى سيقت الاية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز فى الاكل قدرا لحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد اى غير طلب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة كذا فى التلويح

له قوله المؤاخذة الخ قال الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود شرعا والخطاء ضده وقيل ما صدر بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود كما فى الكشف وقد يراد به العدول عن الصواب لقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا وقد يراد به ما ليس بعمد نحو من قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطاء وهو المعنى ههنا كذا قال السيد ابو القاسم رحمه الله وقال والخطاء ان يعمد الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد ويجوز المؤاخذة بالخطاء عقلا لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة ولم تجز المؤاخذة على الخطاء عند المعتزلة لان الخاطى غير قاصد ولا جناية بدون القصد والجواب ان ترك التثبت والاحتياط الواجب منه

العدم فلا یؤاخذ بحدٍ ولا قصاصٍ دون ضمان المتلفات خطاءً

ای عدم الجنایة ۱۲ ای الخاطی ۱۲

من الاموال ویقع طلاقه عندنا خلافاً للشافعی لان اعتبار الکلام

ای طلاق الخاطی ۱۲

بالقصد ولم یوجد کما فی النائم قلنا الغفلة عن معنی اللفظ امر

لان النوم مانع عن استعمال العقل ۱۲ کما ہی فی صورة الخطاء عدم القصد ۱۲

خفی فاقیم تمییز البلوغ مقامه بخلاف النوم مسئلة الاکراه

فان فعل البالغ یکون بالقصد غالباً ۱۲ ای مقام القصد ۱۲ فان عدم القصد ظاہر فیه ۱۲

جنایة وقصد وبہذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المکتسبة ۱۲ سه قوله الا ان فیه آه ای شبهة عدم الجنایة وہی داریة فی العقوبات وقال النبی صلی الله علیه وسلم ان الله تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیه فلا یواخذ بحد اذا وطی اجنبیة علی ظن انہا زوجته ولا یقتص القاتل اذا قتل انساناً علی ظن انه صید غیر ان من اتلف مال الغیر خطأً یوخذ به ولا یعد اتلافه کالعدم لانه جزاء المحل وہو المال فیجب مثله علیه عند اتلافه فان الخطاء وان کان عذراً ولکن لا ینافی عصمة المحل ۱۲ له قوله یقع طلاقه عندنا آه ای یقع طلاق المخطی کما اذا اراد ان یقول انت جالس فقال انت طالق وقال الشافعی لا یقع لان الاعتبار بالکلام انما ہو بالقصد الصحیح وہو لا یوجد فی المخطی کالنائم اذ طلق امرءة فی حالة النوم لا یقع طلاقه بالاتفاق والجواب عنه ان اعتبار الاعمال بالقصد والسهو والغفلة مرکوز ان فی الانسان فینبغی ان یکون عذراً لکن ہذا امر لا یوقف علیه الا بالحرج فلا یعلم وجود القصد حقیقة وله سبب ظاہر وہو العقل والبلوغ فاقمنا البلوغ مقام القصد من غیر سهو وغفلة اقامة للدلیل مقام المدلول فان الاصل ان الامور الخفیة التی یتعذر الوقوف علیها نقیم ما ہو دلیل علیها مقامها کالسفر مقام المشقة بخلاف النوم فان عدم القصد واہلیته استعمال العقل فی النائم معلوم بلا حرج فی درکه فلا اعتبار الکلام النائم فلا یقع طلاقه ۱۲ سه قوله الاکراه الخ الاکراه وہو حمل الغیر علی ان یفعل ما لا یرضاه ولا یختار مباشرته لو خلی ونفسه وہو نوعان احدہما ملجی بان یضطر الفاعل الی مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس او ما ہو فی معناه کالعضو وثانیهما غیر الملجی بان یتمکن الفاعل من الصبر من غیر فوات النفس او العضو کالاکراه علی الفعل بتخویف الحبس والضرب وہو سواء کان ملجیاً او غیر ملجی لا یمنع التکلیف بالفعل المکره علیه لبقاء الذمة والعقل والبلوغ الذی علیه مدار الخطاب والتکلیف والبعض ثلث القسمة بانه اما یعدم الرضا ویفسد الاختیار وہو الملجی او یعدم الرضا ولا یفسد الاختیار

وهو يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار

ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو وغيره غيره كالحبس والضرب

وهو يعدم الرضاء ويفسد الاختيار ١٢ اى غير الملجئ ١٢ اى غيره لا اكراه بما يفوت النفس او العضو

وهو لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقاً وقال

وهو مذهب الحنفية ١٢ اى سواء كان الاكراه ملجيا او غير ملجئ ١٢

جماعة يمنع[1] فى الملجئ دون غيره وقالت المعتزلة يمنع فى غيره

من الاصوليين ١٢ التكليف بالفعل المكره عليه ١٢ اى لا يمنع التكليف فى غير الملجئ ١٢

فى عين المكره دون نقيضه لنا ان الفعل[2] ممكن والفاعل ممكن كيف

دليل الحنفية ١٢ فى نفسه ١٢ على ايقاعه وعدم ايقاعه ١٢

وهو الاكراه بالقيد والضرب او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه انتهى فهو اكراه فى الاستحسان لانه يلحق به من الحزن والهم بحبسهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد فى حقه بذالك يعدم تمام الرضاء فكذا التهديد بحبس احد هم وان لم يكن فى القياس اكراها لانه يلحقه ضرر بذالك ١٢ ۔

[1] قوله يمنع آه يعنى ان الاكراه الملجى يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بخلاف غير الملجى لا يمنع التكليف وهذا المفهوم من كلام صاحب المنهاج وذكر صدر الشريعة ان الاكراه بالقتل والحبس عند الشافعى سواء فى الصحيح لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محى السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممكنه تحقيق لما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو ونحوه الحبس لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذالك وقالت المعتزلة ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجى بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنعه فى غير الملجى فى عين المكره عليه دون نقيضه فان اكره على ترك الصلوٰة بالحبس فالترك غير مكلف به والصلوٰة مكلف بها ١٢ [2] قوله الفعل ممكن آه استدل الحنفية ان الفعل المكره عليه سواء كان الاكراه ملجيا او غيره ممكن والفاعل قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه واياما كان اخف منهما هو قادر عليه فان رأى الفعل المكره عليه اخف من المكره به يختاره وان رأى الفعل المكره به اخف من المكره عليه يختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ١٢

لا هو مختار اخف المكروهين ولذا[1] قد يفترض ما اكره عليه كالاكراه

من المكره به ١٢ — اى لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاعه وعدمه ١٢

بالقتل على شرب الخمر فياثم بتركه ويحرم كعلى قتل مسلم ظلما

اى كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال ١٢

فيوجر على الترك كعلى اجراء كلمة الكفر قال المفصلون المكره عليه

واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بهما محال قلنا[2] الايجاب

من المكره ١٢ — اى ممتنع الوقوع ١٢ — اى بالواجب والممتنع ١٢ — فى جواب استدلال المفصلين ١٢

والامتناع بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار بل هو مرجح لا موجب

فانه قبيح اذ ان العقل حاكم بعدم اهلاك نفسه واضاعة اعضائه بل هو يختار اخف ١٢ — اى كل واحد من الايجاب والامتناع المذكورين ١٢

فتامل وقالت المعتزلة اذا اكره على عين المامور به فالاتيان[3]

اى اكراه ملجيا ١٢ — كالصلوة ١٢

التكليف فى غير المكره عليه بدون تعقيبه ١٢

به لداعى الاكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف

---

[1] قوله ولذا الخ يعنى لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاعه وعدم ايقاعه قد يفترض على المكره ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يكون شرب الخمر واجبا على المكره عليه لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والاقدام على المباح عند الاكراه فرض فياثم بتركه وقد يحرم كالاكراه على قتل المسلم بغير حق فيوجر على ترك قتله كما يوجر على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والفرق بين الصورتين ان فى صورة الاكراه على قتل المسلم قتله حرام وفى صورة الاكراه على اجراء كلمة الكفر يكون الاجراء مباحا

[2] قوله قلنا آه لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات حتى يكون غير مقدورين فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل قادر عليه ووجوب المكره عليه وامتناعه بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل كل واحد منهما مرجح لجانب الفعل او تركه لا موجب لاحدهما والمرجح لا ينافى الاختيار حتى يمتنع التكليف فتدبر ١٢

[3] قوله فالاتيان آه فان الانسان يميل اولا وبالذات الى دفع المضرة الجسمانية فالاكراه هو الباعث الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر اليه يفعل الفعل المكره ولا ياتى به لداعى الشرع والا فلا معنى للاكراه فلا يثاب على اتيانه لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يصح التكليف به لخلوه عن الثواب بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه بان اكره على ترك الصلوة فاتى بالصلوة فانه باتيان النقيض استجاب مقتضى داعى الشرع فهو ابلغ

به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ فى اجابة داعى

الشرع قلنا صحة[١] التكليف بالضد يقتضى المقدورية والقدرة على

فى الجواب — على القدرة ١٢

الشئ قدرة على ضده مسئلة لا حرج[٢] عقلا او شرعا وهو مشكك

عندهم — اى على ضد ذالك الشئ ١٢ — فى الشرع ١٢ — عندنا ١٢ — اى الحرج ١٢

فلهذا لم يجب[٣] شئ على الصبى العاقل ولا على المعتوه البالغ خلافا لابى زيد ولم يجب

من الاحكام ١٢ — لضعف بدنه وعدم كمال عقله ١٢ — اى لا يجب ١٢

في اجابة داعى الشرع فيصح التكليف ترتب الثواب عليه ١٢ [١] قوله صحة التكليف آه تقرير الجواب ان المقرر عند المعتزلة ان القدرة على الشئ قدرة على ضد ذالك الشئ لانها عبارة عن صحة الفعل والترك فلما كان المكره عليه وضده ضدين فيما بينهما فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على نفس ضده وهو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به فيصح التكليف بالفعل المكره عليه فلا يصح قولهم الاكراه ينافى التكليف وفيه نظر فان مدار منع التكليف عندهم فى المكره عليه هو عدم ترتب الثواب على اتيانه وليس مداره انتفاء القدرة عليه كما هو يظهر من تقرير مذهبهم فلهم ان يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فلا يتجه عليهم ما قلنا فالجواب ما قيل ان الآتى بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان اتى به لداعى الشرع فهو صحيح او لداعى الاكراه فلا كذا قيل ١٢

[٢] قوله لا حرج عقلا آه اما عقلا فلان العقل بعد معرفة الصانع وصفاته الكمالية يحكم بان مثل هذا الحكيم المستجمع لصفات الكمال التى من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده فى الحرج بان يكلفهم بما ليس فى وسعهم واما شرعا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويظهر منه ان التكليف بالممتنع منتف والحرج كلى مشكك لان بعض افراده اقوى فيه من البعض الآخر اذ العاجز من كل وجه اشد حرجا من العاجز ببعض الوجوه والتخفيف فى الشريعة بقدر الحرج فلهذا لم يجب شئ من الاحكام على الصبى العاقل لكون بدنه ضعيفا وعقله غير كامل ولا يجب على المعتوه البالغ لقصور العقل وفى التكليف عليهما حرج وهو مدفوع ١٢ [٣] قوله لم يجب قضاء الصلوة الخ قال فى الحاشية يعنى انهما يسقطان اهلية الوجوب والاداء الا ان الشارع جعل الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلوة على وفق القياس والصوم على خلافه لتادية

قضاء الصّلوٰة فی الحیض والنفاس دون الصوم وشرعت العبادات
فانہ یجب قضاء لعدم الحرج فیہ ١٢

فی المرض قاعدًا اومضطجعًا وانتفی الاثم فی الخطاء مجتهدًا او
للمریض ١٢ اذا عجز عن القیام ١٢ اذا عجز عن القیام والقعود ١٢ اذا اخطاء القبلۃ بعد اجتهد جازت صلوتہ ولا یاثم ١٢

فی النّسیان وسقط اکل الصائم وخفف فی السفر فشرعت الرباعیّۃ
ای انتفی الاثم ١٢ فی حال صومہ ناسیا ١٢ لانہ مظنۃ مشقۃ ١٢ من المکتوبات ١٢

رکعتین ومسح الخفّ الی ثلاثۃ ایام وثبت الرخصۃ بالشروع قبل[1]
للمسافر ١٢ ولیالیها ١٢ ای رخصۃ السفر ١٢

تحققه ولو اقام[2] قبل المدّۃ صحّ ولزمت احکام الاقامۃ ولو فی المفازۃ
ولو کانت الاقامۃ ١٢

مع الحدث الاصغر والاکبر عند الائمۃ الاربعۃ ثم انتفاء وجوب قضاء الصلوٰۃ علیهما للحرج لدخولها فی حد الکثرۃ بخلاف الصوم فلا حرج فی وجوب قضاءٍ علیهما لان الحیض لایستوجب الشهر والنفاس یندر فیہ ثم اختلف فی انہ ہل وجوب اداء الصوم علیهما فی حالتی الحیض والنفاس ام لا ونقل السبکی عن اکثر الفقهاء نعم لتحقق الاہلیۃ والسبب وہو شهود الشهر فلان القضاء استدراک لما فات وقیل لایجب واختارہ ابن الہمام لانتفاء الشرط والسبب لیس موجبًا مطلقًا والقضاء یترتب علی سبیل الوجوب کما فی النائم ولان الاداء حرام منهی عنہ فلا یکون واجبًا ١٢ [1] قولہ قبل تحققہ آہ یعنی ان شرع فی سفر ولم یتجاوز ثلاثۃ منازل فالقیاس لایثبت القصر الا بعض مضی مدۃ السفر لان حکم العلۃ لایثبت قبلها لکن ترک القیاس بالسنۃ المشهورۃ ماروی عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم واصحابہ رضی اللّٰہ عنہ انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ان علیًّا خرج من البصرۃ فصلی الظهر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا ہذا الخص لصلینا رکعتین وعن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما انہ کان یقصر الصلوٰۃ حین یخرج من شعب المدینۃ ١٢ [2] قولہ ولو اقام آہ یعنی اذا نوی الاقامۃ قبل الثلاثۃ یصح وان کان فی غیر موضع الاقامۃ کالمفازۃ وان نوی بعد الثلاثۃ لایصح نیۃ الاقامۃ الا فیما ہو موضع الاقامۃ لان نیۃ الاقامۃ قبل ثلاثۃ ایام منع للسفر وصار کان السفر لم یکن فلم یشترط محل الاقامۃ بخلاف ما اذا نوی بعد الشروع فیہ فان نیۃ الاقامۃ بعد ثلاثۃ ایام رفع للسفر فلا تصح فی غیر محلہ لاستحالۃ ایجاب الشئ فی غیر محلہ والمفازۃ لیس

ای کونہ مقیما ١٢ — للسفر ١٢

لانه رفع لها وبعد ما لا الا فيما يصح فيه لانه رفع بعد تحققه

ای بعد مدۃ السفر لا تصح الا فیما ہو موضع الاقامۃ ١٢

مسئلة العبد[١] اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافاً للشافعي

ای السفر ١٢ — فی المال ١٢ — فعنده ہو لیس باہل التصرف بنفسہ ١٢

لنا انهما باهلية التكلم والذمة والاولى بالعقل وهو لا يختل بالرق

ولذا[٢] كانت روايته ملزمة للعمل للخلق والثانية باهلية الايجاب

ای لعدم اختلال العقل بالرق ١٢ — العبد ١٢ — ای اہلیۃ الذمۃ ١٢ — ای العبد ١٢

عليه والاستيجاب له ولنفعتهما خوطب[٣] بحقوقه تعالى ويصح اقراره

فی رقبتہ ١٢ — کالصلوٰۃ والصوم وغیرہما

بمحل اثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نيته الاقامة فيها ١٢ [١] قوله العبد اهل للتصرف الخ اعلم ان العبد ليس له اهلية ملك الرقبة بالاتفاق وانما الخلاف في انه اهل للتصرف في المال وملك اليد ام لا فعندنا نعم فان اهليتها انما يكون باهلية قول الايجاب والاقرار وغيرهما وباهلية الذمة بان يكون صالحا لان يخاطب بالاحكام وكلاهما يوجدان في العبد فانه اهل التكلم والذمة كما فصله المصنف ١٢

[٢] قوله ولذا كانت آه فلو كانت في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة للعمل للخلق وكيف تقبل اخباراته فيما هو من معاملات الدين كطهارة الماء ونجاسته وشهادته في هلال رمضان وغير العاقل لا يتحاشى عن الكذب ويشتبه عليه للغفلة وعدم المبالات بالسهو والخطاء ١٢ [٣] قوله خوطب به آه اى لتحقق اهلية الايجاب عليه والاستيجاب له خوطب بالايمان والصلوة والصوم وغيرهما والكف عن المحرمات بخلاف الحج لما روي عنه صلى الله عليه وآله وبارك وسلم ايما عبد حج ثم عتق فعليه حجة اخرى و بخلاف الجهاد فليس القتال الا باذن مولاه كما في الحاشية [٤] قوله يصح اقراره آه لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع فان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجوراً فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شئ منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال والتفصيل في التلويح ١٢

بالحدود والقصاص وانما الحجر[۱] لحق المولیٰ فاذنه فک الحجر ورفع المانع
(فی رقبته ۱۲ — والسرقة المستهلکة ۱۲ — ای المنع عن التصرف ۱۲ — ای اذن المولیٰ للعبد ۱۲ — عن التصرف)

لا اثبات الاهلیة قالوا[۲] لو کان اهلاً للتصرف لکان اهلاً للملک لان
(اهلیة التصرف ۱۲ — ای الشافعیة ۱۲ — العبد ۱۲ — فی المال ۱۲)

التصرف سبب له ومسبب عنه واللازم[۳] باطل اجماعاً واذا لم یکن
(ای للملک ۱۲ — ای عن الملک ۱۲ — وهو اهلیة العبد للملک ۱۲)

اهلاً للتصرف لم یکن اهلاً للید لان الید انما یستفاد بملک الرقبة
(ای او استحقاق المالکیة ۱۲)

او التصرف وقد انتفیا قلنا[۴]
(فی جواب استدلالهم ۱۲)

---

۱ قوله انما الحجر آه یعنی ان العبد اهل للتصرف فی العقود وملک الید لان اهلیتهما ثابتة باهلیة التکلم والذمة وکلاهما یوجدان فی العبد کما فصله المصنف رحمه الله فان قیل لما کان العبد اهلاً للتصرف وملک الید فلم یمنع عن التصرف بدون اذن السید اجاب المصنف عنه بان الحجر لحق المولیٰ فانه لو جاز له التصرف من غیر اذنه صارت الرقبة ہالکة فی الدین اذا وجب فی ذمته فلا یقدر المولیٰ علی الاستخدام فیتضرر المولیٰ به فلیس المانع الا حق المولیٰ فاذنه رفع للمانع لا اثبات الاهلیة ۱۲

۲ قوله قالوا آه استدل الشافعی رحمه الله علیٰ ان العبد لیس اهلاً للتصرف بل تصرفه بطریق الاستفادة من المولیٰ کالوکیل ویده فی الاکتساب ید نیابة کالمودع بانه لو کان اهلاً للتصرف لکان اهلاً للملک لان التصرف وسیلة الی الملک وسبب له والسبب لم یشرع الا للحکم واللازم باطل اجماعاً فکذا الملزوم واذا لم یکن اهلاً للتصرف لم یکن اهلاً لاستحقاق الید اذ الید انما یستفاد بملک الرقبة او التصرف وتحقیق ذلک ان التصرف تملک وتملیک ومعنی التملک الصیرورة مالکاً ومعنی التملیک الاخراج عن ملکه الی ملک الغیر ولا ملک الا للمولیٰ کذا فی التلویح ۱۲

۳ قوله واللازم وهو کونه اهلاً للملک باطل اجماعاً فان الکل متفقون علی ان العبد لا ملک له فی المال اصلاً وکل ما فی یده فهو ملک لسیده فکذا الملزوم فثبت ان العبد لیس اهلاً للتصرف ۱۲ ۴ قوله قلنا وحاصل الجواب ان المقصود الاصلی من التصرفات ملک الید وهو حاصل للعبد وملک الرقبة وسیلة الیه وعدم اهلیته للوسیلة لا یوجب عدم اهلیته للمقصود انما یلزم ذلک لو لم یکن الی المقصود طریق الا تلک الوسیلة وهو ممنوع لوجود وسیلة اخری وهی التکلم والذمة کذا فی التلویح وغیره ۱۲

وهو مملوكيته للمولى ١٢

التخلف لمانع لا لعدم المقتضي[1] ويجوز تعدد الاسباب لاهلية

في جواب استدلالهم ١٢ — اي عن اهلية التصرف ١٢ — وهو اهلية التصرف ١٢

التصرف فرعٌ لو اذن له المولى في نوع[2] كان له التصرف مطلقًا

العبد ١٢ — من التجارة ١٢ — العبد — في انواع التجارات ١٢

فثبت يده على كسبه كالمكاتب وانما يملك حجره دون المكاتب

العبد ماذون ١٢ — اي ما حصل منه ١٢ — فانه يملك مكاسبه ١٢ — ذا وجه الفرق بينهما ١٢

لان فك حجره بلا عوض فيكون كالهبة بخلاف[3] الكتابة فهو

العبد ماذون ١٢ — فيكون لازمًا — فك حجره ١٢ — يصح الرجوع عنه ١٢ — فانها بالعوض فتكون لازمة ١٢ — اي الكتابة ١٢

---

[1] قوله لعدم المقتضي قال في الحاشية حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا وقوله يجوز تعدد الاسباب اي لانسلم ان ملك التصرف لايستفاد الا من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب انتهى ويظهر منه ان قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف منع الملازمة في طرفي الشرطية التي هي ذكروها الشافعية اذ لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلاً للبعد واستدلوا عليه بان اليد انما يستفاده بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا وتقريره المنع الى استفادة اليد بملكه الرقبة او التصرف غير مسلم لجواز تعدد الاسباب لاهلية التصرف ولكن لابد لصحته تقدير المضاف اي لاهلية ملك التصرف ١٢ [2] قوله في نوع آه قال في الحاشية هذا عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الحجر المانع من التصرفات باهلية فينبغي التقييد بنوع وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عندهما كالوكيل صار مقتصرًا على ما اذن فيه وفيه ما فيه انتهى ووجهه لانسلم كون تصرفه بطريق النيابة لكونه اهلًا للتصرف بنفسه قال صاحب الهداية ان الاذن اسقاط الحق وفك الحجر وعند ذالك يظهر مالكية العبد فلا يختص بنوع دون نوع بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فتثبت له الولاية من جهته وجعله وجوديا ليس بشيءٍ وانما تعلق الخلق به لانه عدم طارٍ انتهى وفيه بحث وهو انه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يوتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش الحديث فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة لزم مما ذكر في الحديث وجود المال لان المعنى العدمي صورة محال فالموت صفة وجودية خلقت ضد الحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لاستلزام وجوده زوال الحيوة بقاءً على عدم جمع الضدين في محل واحد ١٢ [3] قوله بخلاف الكتابة آه يعني ان المانع من الكسب في العبد الماذون انما كان لحق المولى وقد زال بالاذن كما ان المانع في المكاتب قبل الكتابة كان حق المولى وقد زال بالكتابة فكان كسبه لا للمولى والفرق ان المولى يملك حجر العبد الماذون لعد اسقاطه لان مدار الحجر والاذن على الملك فما دام ثبوته

كالبيع مسئلة الموت[1] هادم لاساس التكليف فلا يبقى على ذمة

الميت الا ما كان متعلقا بعين كالوداع والغصوب او بمال تركه

كالديون والوصايا والتجهيز ويقدم بالاجماع[2] فلا يصح الكفالة بما

ثم بتنفيذ وصاياه من ثلث الباقي ١٢

عليه بعد الموت عند ابي حنيفة لانها ضمّ الذمة الى الذمة

اى الكفالة ١٢ اى ذمة الكفيل ١٢ اى ذمة الاصيل ١٢

في المطالبة ولا مطالبة فلا ضم وعندهما يصح[3] وبه قالت الائمة

بما على الاصيل ١٢ لاستحالة مطالبة الميت الذى هو الاصيل بالدين ١٢

كان حق المولى ثابتا فيكون كالهبة ويملك الواهب فيها الرد بخلاف الكتابة فان فك حجر المكاتب بالعوض فيكون كالبيع ولا يصح الرجوع عنه ١٢ [1] قوله الموت الخ وهو آخر العوارض السماوية وبه يختتم الاحكام وهو هادم لاساس التكليف فلا يبقى على ذمة الميت شئ من التكليف الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة والغصب لانها هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن الميت الا عند وجود احدهما لان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم اليها مال او كفيل يقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقومة لذمة الاصيل ومنهية لتوجه المطالبة كذا في التلويح وغيره قال في الحاشية الموت عدم الحيوة عما اتصف بها ١٢ [2] قوله ويقدم بالاجماع آه يعني ان التجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع لكون الحاجة اليه اقوى منها كتقديم اللباس في حال حياته على حق الغرباء فلا يمكن لهم ان يمنعوه ثم يقدم الديون على الوصايا لان الحاجة الى قضاء الدين اشد من الحاجة الى الوصايا لان الوصية غير واجبة وهي مستحبة بخلاف الدين فانه واجب ثم يقدم الوصايا ثم يجري الوراثة على ما فصل في موضعه ١٢

[3] قوله يصح آه يعني اذا لم يكن للميت مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عنه عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء او يتبرع احد عن

الثلاثة رحمهم الله تعالى لحديث جابر رضی الله عنه هما علیّ فصلّی علیه ولان الموت لا یبرأ ولذا یطالب به فی الآخرة اجماعًا ویصح التبرع بالاداء والجواب انه یحتمل العدة وان یکون اقرارًا بکفالة سابقة وفیه[1] ما فیه والمطالبة الاخرویة باعتبار

المیت ویؤیده ما رواه جابر رضی الله عنه کان رسول الله صلی الله علیه وآله وبارک وسلم لایصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت فقال اعلیه دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابوقتادة الانصاری رضی الله عنه هما علیّ یا رسول الله فصلی علیه صلی الله علیه وآله وسلم رواه ابوداؤد والنسائی والجواب ان المطالبة الدنیویة ساقطة ههنا لضعف المحل والحدیث یحتمل العدة احتمالا ظاهرًا اذ لا یصح الکفالة للغائب المجهول علی انه لا دلالة فیه علی انه لم یکن للمیت مال ومعنی المطالبة فی الآخرة راجع الی الاثم فلا یفتقر الی بقاء الذمة فضلاً عن قوتها واذا ظهر مال له فالذمة یتقوی به لکونه محل الاستیفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدین باقٍ فی حق من له حق وان کان ساقطًا فی حق من علیه دون من له ویحتمل ان یکون الوعد اقرارًا بکفالة سابقة کانت فی وقت حیوة ذالک المیت ١٢

[1] قوله فیه ما فیه قال فی الحاشیة فیه اشارة الی ما فی روایة صحیح ابن حبان فقال ابوقتادة رضی الله عنه انا اکفل به قال بالوفاء فصلی علیه صلی الله علیه وآله وسلم وکان علیه ثمانیة عشر درهما او سبعة عشر وفی کونه منافیًا للوعد کما فی التقریر نظر لجواز المبالغة فی وفاء الوعد کما هو المتعارف انتهی اعلم ان الاحکام فی حق الموت اما دنیویة او اخرویة والدنیویة اما تکلیفات وحکمها السقوط الا فی حق الاثم او غیرها وهو اما ان یکون مشروعًا لحاجة غیره وهو علی نوعین الاول ما یکون متعلقا بعین من الاعیان والثانی ما یکون متعلقًا بذمته او لا یکون مشروعا لحاجة غیره والاول ان کان حقا متعلقا بالعین یبقی ببقاء العین او بالذمة لان فعل العبد فی ذالک العین غیر مقصود وانما المقصود سلامة العین لصاحبه ولهذا لو ظفر علیه له ان یاخذه بنفسه وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی ینضم الیه مال او ما یؤکد به الذمم وهو ذمة الکفیل ولهذا قال ابوحنیفة رضی الله عنه

الاثم لا يفتقر الى بقاء الذمة وصحة التبرع لبقاء الدين
اى المطالبة ١٢ اذا تبرع ١٢

من جهة من لهٗ فان السقوط بالموت بضرورة فوت المحل فيظهر
وهو الدائن ١٢ اى سقوط الدين وهو المديون ١٢ وهو المديون الحى ١٢

فى حق من عليه دون من لهٗ
اى السقوط ١٢ اى الدين وهو المديون ١٢ اى فى حق من له الدين وهو الدائن ١٢

ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا كان الدين عنه ساقط وان كان الحكم الذى شرع لحاجة غيره وجوبه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى به فيصح من الثلث لجواز تصرفه فيه اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضى به حاجته ولذالك قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن وحاجته الى اللباس متقدمة فى الحيوة على الدين فكذا بعد الممات اولا يصلح لحاجة نفسه وحكمه يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف وبعد موت المكاتب عن وفاء عندنا والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصى والتقصير فى العبادات بالجملة للميت فيها حكم الاحياء لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب الأخرة بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى يجده الميت فى القبر ويدركه كالحى فالقبر دار الثواب ان كان الميت من اهل السعادة او حفرة من النار ان كان من اهل الشقاوة ونرجوا الله تعالى ان يصير لنا روضة من رياض الجنة بعميم كرمه وعظيم فضله فانه غفور رحيم فالحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه واٰله وسلم واصحابه واهل بيته و ازواجه وذرياته وبارك وسلم بعدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته وصلوات جميع خلقه الى يوم القيامة وبعده الى ابد الآباد. وقد فرغت من هذا التعليقات ثامن شهر شعبان المعظم سنة الف وثلاثمائة وخمس وثمانين من هجرة حبيب رب العالمين صلى الله عليه واٰله وبارك وسلم فى مدة كان عمرى خمسة واربعين سنة وثمانية اشهر فارجو من الله الكريم ببركة نبيه الرؤف الرحيم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به سائر الطالبين۔ ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم فالله خير حافظا وهو ارحم الراحمين۔

فہرس
مسلّم الثبوت

تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری

تالیف

شیخ الحدیث علامہ غلام رسول رضوی

اُردو میں

احادیث نبویہ صلّی اللہ تعالیٰ علیٰ صاحبہا کی

مکمّل تشریح ہے

ناشر: صاحبزادہ محمد حبیب الرحمٰن جامعہ سراجیہ رسولیہ رضویہ فیصل آباد اعظم آباد

تفسیرِ رضوی کبیر

شیخ التفسیر علامہ غلام رسول رضوی

اردو میں

سورتوں کے اتساق آیات کے موارد اور نزول کے
اسباب اور واقعات کی مکمل تفصیل ہے

ناشر

صاحبزادہ محمد حبیب الرحمن جامعہ سراجیہ رسولیہ رضویہ
اعظم آباد فیصل آباد

محمد عمران

تنویر الازہار

فی مناقب آلِ بیتِ النبیِ المختار صلی اللہ علیہ وسلم

مترجم

شیخ الحدیث علامہ غلام رسول رضوی

حبیبِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم

تصنیف لطیف : شیخ الحدیث علامہ غلام رسول رضوی

سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی مختصر سوانح میں متبرک عجالہ ہے

ناشر: صاحبزادہ محمد حبیب الرحمٰن جامعہ سراجیہ رسولیہ رضویہ فیصل آباد اعظم آباد